

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE PRESENTE A
L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN ETUDES LITTERAIRES

PAR
ANNIE MÉTHOT

L'AVENTURE SPIRITUELLE DANS DEUX SUITES ROMANESQUES
POUR LA JEUNESSE : LA TETRALOGIE « SARA » D'ANIQUE POITRAS
ET LA TRILOGIE « MARIE-LUNE » DE DOMINIQUE DEMERS.
DE LA QUETE DE SENS A LA QUETE DE SOI

JUILLET 2006

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	i
INTRODUCTION.....	1
 CHAPITRE I LA QUÊTE DE SENS DES HÉROÏNES DANS LES ROMANS DE DEMERS ET DE POITRAS	
1.1 La crise contemporaine du sens	13
1.1.1 La crise du sens personnelle.....	14
1.1.2 Le mal comme problème de sens	15
1.2 Les bienfaits du dialogisme : créer du sens.....	21
1.2.1 Solution au mal : la relation humaine	22
1.2.2 Lien, sens, résilience	25
1.2.3 Le lien humain ou la compassion.....	27
1.2.4 Des étoffes de sens	33
1.2.5 Produire du sens par une intensité d'être	38
 CHAPITRE II L'AVENTURE SPIRITUELLE	
2.1 Religion et modernité : religion éclatée	43
2.1.1 Le bricolage et la recomposition : la religion personnelle	45
2.1.2 La fin des identités religieuses héritées : crise de la transmission	47
2.1.3 Le règne de l'individualisme religieux.....	49
2.2 L'idéologie New Age	51
2.2.1 Coïncidences et prédestination.....	54
2.2.2 Rapport à la mort et au-delà	58
2.2.3 Néo-chamanisme	62
2.3 La lumière blanche : un parcours initiatique et synchrétique.....	65
2.3.1 L'aspect ésotéro-agnostique.....	66
2.3.2 L'aspect mystique.....	67
2.4 Les adolescentes et la foi.....	69

CHAPITRE III LA QUÊTE DE SOI

3.1 Postmodernisme, narcissisme et discours psy	76
3.1.1 Le développement personnel	79
3.1.2 Tourisme spirituel.....	80
3.1.3 Symbolisme de la quête initiatique	82
3.1.4 Le New Age et la réalisation spirituelle	84
3.1.4.1 Souffrance versus bonheur	86
3.1.5 Libérer sa créativité : la thérapie par l'écriture	88
3.1.6 Narcissisme et rapport à l'autre	91
3.1.6.1 La thérapie de groupe	93
3.2 L'horizon de sens	95
3.2.1 L'éthique de l'authenticité.....	99
3.2.2 L'éthique de l'amour	101
CONCLUSION	105
BIBLIOGRAPHIE	112

INTRODUCTION

Comme en font foi les rayons de nos librairies, force est de constater le retour d'une certaine littérature, dite spirituelle, réunissant sous cette catégorie des ouvrages traitant de psychologie populaire, philosophie pratique, histoire des religions, phénomènes paranormaux. Le terme « spiritualité » englobe sur le marché de l'âme aussi bien la prière et la méditation que les techniques de croissance personnelle très prisées de nos contemporains.

Le succès phénoménal de *L'alchimiste* de Paulo Coelho (1996), devenu en peu de temps un best-seller international, a ouvert la voie au « roman initiatique » fort en vogue aujourd'hui. Ce récit, aux accents de mysticisme et d'ésotérisme, met en scène un homme à la recherche de son maître intérieur. Quête spirituelle ou recherche de sagesse, la fabuleuse prolifération de ce type de livres est-elle le symptôme d'un appel ? Traduit-elle un nouveau besoin de vie intérieure ? Est-ce une manifestation parmi d'autres de la crise du sens qui caractérise la société d'aujourd'hui ? Autant de questionnements qui émergent lors d'une revue d'une littérature dite spirituelle.

Quoi qu'il en soit, cette littérature populaire est un phénomène de moins en moins marginal, comme toutes les croyances parallèles auxquelles elle est associée, ce qui toutefois intéresse peu la critique littéraire¹. La littérature pour la jeunesse actuelle, quant à elle, est

¹ « Depuis un certain temps, la liste des best-sellers reflète la spiritualité du Nouvel Age et en conséquence la culture thérapeutique du "feeling-healing" » (Marcil et Rivest, 1996 : 20). Si le phénomène intéresse les chercheurs d'un point de vue sociologique, on qualifie tout de même cette littérature de commerciale et parfois de très superficielle. « Ce retour [de la littérature spirituelle] est le symptôme d'une quête massive vers une

plutôt de genre réaliste en raison des romans-miroirs² publiés depuis un certain nombre d'années. Or, la production pour la jeunesse n'a pas suivi le courant mystico-initiatique, de sorte que l'on n'y retrouve que très peu d'influence de cette vague déferlante de quête intérieure.

En effet, la spiritualité et la religion constituent des sujets gommés par les œuvres pour la jeunesse depuis une trentaine d'années. Pourtant, au cours des années 1990, deux écrivaines ont osé sortir des sentiers battus en proposant aux jeunes lecteurs des romans à caractère et de tendance spiritualiste. Il semble que les ouvrages romanesques en question aient plu au jeune public, puisque leur popularité se maintient au fil des ans. Depuis la publication des derniers tomes de leur série respective, Dominique Demers et Anique Poitras détiennent en effet la cote d'amour du jeune lectorat. Les auteures ont d'ailleurs reçu les premiers prix des palmarès³ pour leurs romans et des critiques fort enthousiastes à propos de

nouvelle spiritualité. Et cette quête se fait moins dans les églises ou les temples que dans les librairies qui sont en train de devenir des sites sacrés. On se précipite sur tous les livres qui promettent une réponse au sens de la vie: de John Bradshaw à Thomas Moore en passant par Deepak Chopra, les safaris intérieurs de Shirley MacLaine, le voyage spirituel de Marlo Morgan chez des aborigènes d'Australie, Scott Peck et la littérature des mouvements anonymes sans oublier les oeuvres du pape Jean-Paul II, de Henri Nouwen, Jean Vanier et Jacques T. Certes le discernement minimum oblige à constater, dans ce renouveau tout azimut, beaucoup de simplisme et de maladroitness... et peu d'authentiques nourritures spirituelles » (Marcil et Rivest, 1996 : 16). On peut voir qu'au rayon philo-psycho-religion le registre est très varié, mais affiche néanmoins un côté mercantile. En effet, ces publications n'échappent pas à la logique marchande et aux modes. Voir Claude Marcil et Isabelle Rivest (1996), « Le retour de la littérature spirituelle », *Présence magazine*, vol. 5, n° 37, octobre, p. 16-25; Sophie Legault (2003), « Spiritualité à vendre ? », *Guide ressources*, vol. 18, n° 9, mai, p. 10-15.

² Il s'agit de « romans dont la fonction est de réfléchir l'image du lecteur de manière à ce qu'il puisse s'identifier aux acteurs de la fiction ». Voir Lucie Guillemette (2003), « L'œuvre pour la jeunesse de Dominique Demers : quelques points de jonction du postmodernisme et du féminisme », dans Françoise Lepage (dir.), *La littérature pour la jeunesse 1970-2000*, Montréal, Fides, p. 194.

³ Les écrivaines ont été lauréates à plusieurs reprises aux palmarès annuels de popularité des clubs de lecture de Communication-Jeunesse :

1999-2000 12-17 ans : Anique Poitras, *La chambre d'Eden*, tomes 1 et 2.

1995-1996 12-17 ans : Anique Poitras, *La deuxième vie*.

1994-1995 12-17 ans : Dominique Demers, *Ils dansent dans la tempête*; Anique Poitras, *La lumière blanche*.

1993-1994 12-17 ans : Dominique Demers, *Les grands sapins ne meurent pas*.

leur écriture « absolument magnifique, à la fois pleine d'énergie et de poésie⁴ », leur « langue vive et spirituelle », leur « style brillant » (Brosseau, 1993 : 44) et de leur imaginaire « foisonnant » et « radieux » (Crépeau, 2005 : 20).

Au sein de notre mémoire, nous avons choisi d'étudier ces deux suites romanesques pour la jeunesse qui abordent la spiritualité et en font l'un des thèmes principaux des récits respectifs. Il s'agit de la tétralogie "Sara" d'Anique Poitras, composée de *La lumière blanche* (1993), *La deuxième vie* (1994), *La chambre d'Éden* tomes I et II (1998) ainsi que de la trilogie "Marie-Lune" de Dominique Demers, formée de *Un hiver de tourmente* (1992), *Les grands sapins ne meurent pas* (1993) et *Ils dansent dans la tempête* (1994)⁵. Les derniers tomes de ces suites nous intéressent plus particulièrement dans la mesure où les personnages principaux y vivent une aventure intérieure qui s'avère une expérience déterminante dans

De plus, Dominique Demers a été finaliste au Prix du Gouverneur général du Canada, dans la catégorie littérature de jeunesse, pour *Un hiver de tourmente* (1992) et *Les grands sapins ne meurent pas* (1993). Le Prix M. Christie, section 12 à 16 ans, lui a été attribué en 1993 pour *Un hiver de tourmente* et en 1994 pour *Les grands sapins ne meurent pas*. Elle a reçu le Prix du Signet d'Or de Plaisir de lire pour *Ils dansent dans la tempête* et le Prix Québec/Wallonie-Bruxelles en 1995. Le roman *Les grands sapins ne meurent pas* a mérité une place parmi les meilleurs romans pour la jeunesse du monde honorés par l'*International Board on Books for Young People*. Anique Poitras, pour sa part, a été finaliste au prix littéraire Desjardins 1994, volet jeunesse, pour *La lumière blanche* et *La deuxième vie*. *La lumière blanche* était aussi désigné « coup de cœur des adolescents » lors d'un sondage dans le cadre du 25^{ème} anniversaire de Communication-Jeunesse en 1997. En 2000, les deux tomes de *La chambre d'Éden* étaient finalistes au prix Christie. Sources : Lurelu <www.lurelu.net> ; L'Île <www.litterature.org>.

⁴ Louise Blanchard (1994), *Journal de Montréal*, extrait cité en quatrième de couverture de D. Demers (1994), *Ils dansent dans la tempête*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan».

⁵ Anique Poitras (1993), *La lumière blanche*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan», 223 p. ; Anique Poitras (1994), *La deuxième vie*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan», 158 p. ; Anique Poitras (1998), *La chambre d'Éden*, tome I, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan», 204 p. ; Anique Poitras (1998), *La chambre d'Éden*, tome II, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan», 190 p. ; Dominique Demers (1992), *Un hiver de tourmente*, Montréal, La courte échelle, coll. «Roman plus», 156 p. ; Dominique Demers (1993), *Les grands sapins ne meurent pas*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan», 154 p. ; Dominique Demers (1994), *Ils dansent dans la tempête*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan», 156 p. Désormais, les références à ces ouvrages seront indiquées sous cette forme : (auteure, année : page).

leur parcours identitaire et leur cheminement moral, d'autant plus qu'elle marque la fin, en quelque sorte, d'une longue errance.

À l'intérieur des histoires qui nous occupent, les adolescentes connaissent de grandes joies et de douloureuses peines : l'amour, l'amitié, la séparation, l'isolement, la maladie et la mort provoquent des émotions bouleversantes. Marie-Lune Dumoulin-Marchand voit mourir sa mère, donne naissance à un fils qu'elle place en adoption, et voilà qu'elle apprend le suicide de son ancien amoureux. Enragée et désespérée, l'héroïne part retrouver les grands sapins de son enfance qui la réconfortent tant. Épuisée, elle s'écroule dans la forêt. Une communauté de religieuses la recueille et c'est grâce à ces dernières que Marie-Lune retrouve la force de faire face à la vie. Pour ce qui est de Sara Lemieux, l'héroïne de la série de Poitras, elle vit aussi une série d'épreuves : mort accidentelle de son premier amour, décès de sa mère, exil en Ontario. Celle-ci accepte l'invitation de son professeur de théâtre et se rend au Yukon pour les vacances d'été. Elle y rencontre une dame vivant seule qui l'aide à se libérer des obstacles qui l'empêchent de s'assumer comme être dans le monde. Il importe de souligner que les protagonistes, au cœur des deux séries, traversent une crise existentielle et font la rencontre de personnages féminins qui leur serviront de guides et les accompagneront au seuil de l'âge adulte.

Quoique beaucoup moins mystiques que ceux s'adressant à un public adulte, ces romans destinés à un public adolescent présentent deux façons de vivre une quête spirituelle. D'emblée, on a qualifié ces deux suites romanesques d'« aventure intérieure » (Di Cecco, 2000b: 29) et de « voyage initiatique » (Desroches, 1999 : 39), lesquels prennent des allures

de véritable thérapie, pourrait-on dire. À ce sujet, il sera intéressant de considérer ce qui amène les protagonistes à une expérience d'intériorité et ce qu'elles pourront en retirer.

Sans broser un portrait exhaustif des discours religieux abordés par les auteures, mentionnons que la série d'Anique Poitras se situe dans le sillage des nouvelles religiosités et que Dominique Demers explore le christianisme par le biais d'une congrégation de sœurs cloîtrées. Dans *Ils dansent dans la tempête*, Demers joue d'audace en abordant la question de la foi chrétienne dans un contexte social où l'engagement, l'expérience et le témoignage de croyants ne sont plus entendus et la foi de moins en moins partagée. Les églises se vident, on ne cesse de le répéter, car les pratiquants se font de plus en plus rares, surtout chez les jeunes. Demers situe son personnage dans un contexte qui est sûrement méconnu de bon nombre de lecteurs et utilise un langage qui peut paraître étrange, mais qui interpelle certainement d'une façon toute particulière, tel a été le cas pour son héroïne Marie-Lune⁶.

Pour sa part, Anique Poitras est on ne peut plus ancrée dans son époque avec son récit branché sur l'au-delà. Bien que peu de critiques aient noté le côté irrationnel se dégageant du récit, certains n'ont pas manqué d'identifier les « intuitions ésotériques » (Meynard, 1995 : 38) et le « climat de mystère » (Brosseau, 1995 : 51) qui émanent des textes. Si les romans de Poitras « flirtent avec les sciences occultes » (Robert, 1998 : 145), l'auteure « préfère le qualificatif "spirituel" à celui d'"occulte" » (Robert, 1998 : 145). Loin de vouloir tout expliquer au moyen de la raison, l'héroïne Sara s'en remet à la magie de l'existence. « “La

⁶ À ce sujet, Danielle Thaler constate : « Alors qu'on peut affirmer que l'une des nouvelles conventions du roman pour jeunes est l'évacuation du religieux et de la morale religieuse, Demers semble deviner que la société libérale et son matérialisme égocentrique ne pourront jamais sauver son héroïne ». Voir Danielle Thaler et Alain Jean-Bart (2002), *Les enjeux du roman pour adolescents*, Paris, L'Harmattan, p. 191.

vie est pleine de moments magiques, comme les coïncidences heureuses, les rêves [...] J'appelle cela la "grâce", une ouverture inexplicée sur l'inconnu" » (Robert, 1998 : 145), explique Poitras. L'écrivaine intègre à son récit « un tantinet fantastique » (Pineault, 1994 : 24) de nombreux éléments, des valeurs, des thèmes, des pratiques et des symboles qui relèvent à bien des égards du courant du Nouvel Âge. De fait, l'idéologie *new age* entretient une pensée qui intègre l'irrationnel, par le truchement des expériences paranormales, notamment. Un tel discours s'en prend au matérialisme effréné et à la raison instrumentale qui caractérisent notre civilisation. Porté par une vision holistique, le Nouvel Âge propose des façons de vivre plus humainement, en harmonie avec soi-même, avec Dieu (l'Énergie) et avec la nature. Les pratiques spirituelles vont de la méditation à l'astrologie, en passant par la communication avec l'au-delà.

Dans le contexte de notre étude, il sera pertinent et utile de comparer les éléments du discours *new age* chez Poitras avec ceux qui concernent le christianisme chez Demers. Nous tenterons de découvrir les points de convergence et de divergence, relatifs au discours psychologique et à la relation au divin, puisque ce sont des composantes présentes dans les textes qui retiennent notre attention.

Il importe de mentionner que les différents tomes de ces suites publiées initialement dans des collections pour la jeunesse ont été réunis en un seul roman et que les textes des écrivaines ont paru dans la catégorie « adulte » chez Québec Amérique, sous les titres suivants : *Marie-Tempête* (Demers, 1997) et *Le roman de Sara* (Poitras, 2000). Bien entendu, on continue à les éditer dans la collection « Titan », aux éditions Québec Amérique Jeunesse.

Il convient, pour bien comprendre le cheminement du personnage féminin au sein des deux séries, de porter une attention particulière aux démarches spirituelles de notre temps puisque celles-ci demeurent indissociables des grands changements culturels. Une lecture fondée sur des notions héritées de la postmodernité visera essentiellement à retrouver les traces de la dimension religieuse de notre époque au fil des ouvrages. L'objectif principal du mémoire sera donc de montrer les correspondances entre la culture et l'individu postmodernes et de décrire l'expérience spirituelle des personnages dans les séries romanesques choisies. Nous tenterons d'abord de voir ce qui déclenche la quête de sens et de cerner par la suite les conceptions de la spiritualité qui sont véhiculées. Autrement dit, il faudra se demander si la spiritualité apporte des réponses aux protagonistes et être en mesure de décrire la portée de pareilles réponses. Nous nous interrogerons enfin quant au message livré aux jeunes filles et nous examinerons les réactions de celles-ci face au discours de leurs guides spirituels.

Afin de bien cerner notre problématique qui s'articule autour de la rencontre de la spiritualité et de la postmodernité, nous aurons recours à différentes disciplines : la sociologie, la philosophie, les sciences religieuses, la théologie, l'anthropologie et la psychologie. Au sein de notre recherche, il apparaît essentiel de bien cerner la signification du terme « spiritualité ». Or, on sait que les journalistes et les critiques utilisent ce terme pour caractériser les romans retenus et que les sociologues et les théoriciens de la culture parlent non pas de « religion contemporaine » mais de « spiritualité contemporaine », expression qui inclut l'ensemble des pratiques occultes, corporelles ou psychologiques associées à la recherche de sens de notre temps, laquelle dépasse largement le cadre du sacré ou, à tout le moins, en déplace les frontières. « La dénomination “religion” est en tout cas devenue trop

restreinte pour qualifier la recherche de sens, la faim mystique et la quête d'expérience spirituelle qui animent bien des gens aujourd'hui. Elle s'alimente aux lectures des récits, témoignages, rencontres et voyages » (Vernette, 1999 : 12).

Quant à la postmodernité, elle désigne, on le sait, la période de transformations de la société des années 1960 à nos jours, caractérisée par la montée de l'individualisme, la consommation de masse et l'hédonisme. Les théories postmodernes nous fourniront un cadre d'analyse pertinent en ce sens que pour bien comprendre la démarche "spirituelle" des personnages romanesques, il est essentiel de décrire l'individu postmoderne dans ses relations au transcendant, à autrui et à lui-même. Le travail intellectuel des sociologues et des philosophes critiques de la postmodernité « est d'abord caractérisé par une volonté de comprendre ce qui se passe dans les sociétés occidentales contemporaines » (Boisvert, 1995 : 12). De ce point de vue, les théoriciens du postmodernisme analysent les grands changements qui surviennent dans la société depuis les années 1960. Selon eux, la culture postmoderne se distingue par le relativisme, le pluralisme et l'éclectisme. Si l'on s'en remet à Jean-François Lyotard, la période postmoderne se résumerait à une ère d'«incrédulité face aux métarécits » (Lyotard, 1979 : 7). De cette fin des grands discours idéologiques et de la perte des valeurs qui lui est associée, il résulte que l'individu est le seul maître de sa destinée et qu'il lui revient le droit de choisir ses vérités plutôt que de se laisser imposer une Vérité. Il veut désormais choisir ses valeurs, ses croyances, et s'alimenter de petits récits de portée locale.

Par conséquent, il revient aussi à chacun de combler le vide de son existence, chacun posant un regard sur son propre « désert de sens » (Lipovetsky, 1983 : 52). Les initiatives

personnelles sont de toutes sortes, allant de l'ésotérisme aux philosophies orientales en passant par les thérapies psycho-corporelles. Aussi assiste-t-on à une multiplication des nouveaux mouvements religieux. Bien souvent, la quête de sens dérive vers la quête du soi, l'aventure spirituelle se transformant en une exploration intérieure sondant les profondeurs du moi. Comme le souligne Jean Vernet, observateur attentif des formes nouvelles du sentiment religieux, « tout est loin d'être sain dans cet engouement, même si on peut y déceler certaines formes élémentaires de l'inquiétude métaphysique » (Vernet, 1999 : 28). Les thérapies parallèles obtiennent du succès auprès du public parce qu'elles savent répondre aux attentes spirituelles en ce temps de retour, ou plutôt, de recomposition du religieux. Tout en innovant au plan des procédés formels, si l'on pense à l'intertextualité présente dans les oeuvres, les romancières ont su palper dans l'air du temps ce renouveau spirituel, ce « réenchantelement du monde » (Berger, 2001) désacralisé en quelque sorte par les penseurs de la modernité, fervents défenseurs du nihilisme.

L'état présent de la recherche indique que le contenu idéologique a rarement été étudié en littérature pour la jeunesse et, par le fait même, on ne s'est guère attardé aux mouvements spirituels. Il nous semble pertinent d'appréhender le thème du retour au religieux en tant que phénomène contemporain et tendance sociale. Pour ce faire, nous comptons adopter une perspective multidisciplinaire qui s'inspire des recherches de plusieurs auteurs portant un regard critique sur notre société, ses valeurs, ses croyances, ses idéologies et ses discours. Notre recherche, nous l'espérons, jettera un éclairage nouveau sur ces romans et, par ricochet, sur la littérature pour la jeunesse, bien que notre corpus n'ait pas été déterminé en fonction du critère « jeunesse » mais bien en fonction des problématiques sous-jacentes sollicitant une telle approche.

En regard de tout ce qui précède, nous montrerons que, dans les romans étudiés, l'on retrouve un portrait assez fidèle de la situation spirituelle contemporaine, que ce soit au plan de la quête de sens ou à celui des formes de spiritualité, en plus de montrer des grands traits de la culture postmoderne. Nous verrons que le message transmis par les protagonistes des romans jeunesse à l'étude en est un qui s'adresse tantôt à l'*homo religiosus* tantôt à l'*homo psychologicus* : peu importe la forme de spiritualité vécue, pourvu que notre choix nous rende heureux et que cette relation avec le divin, quelle qu'elle soit, nous procure un état de bien-être et de force intérieure.

Outre les romans formant l'essentiel du corpus étudié, nous avons lu un grand nombre d'études sociologiques, philosophiques, religieuses, psychologiques, et nous avons consulté des textes de théologiens, sociologues des religions, anthropologues, qui traitent des changements produits par le repli individualiste de l'époque post-industrielle ainsi que les nouvelles préoccupations des contemporains qui s'inscrivent dans ce contexte postmoderne et narcissique. Ils sont nombreux à remarquer un regain d'intérêt pour les questions du sens (sens de la vie, valeurs, morale, éthique, lien social) et le rapport à la transcendance et s'interrogent sur l'expression nouvelle du sacré et la spécificité de la religion dite « personnelle ». Toutes ces études nous serviront à analyser les comportements d'individus en recherche de sens, tels qu'ils s'articulent dans les textes de fiction choisis.

Nous avons voulu poursuivre la réflexion à notre manière puisque, en suivant le chemin que nos deux héroïnes parcourent, nous nous trouverons à inventorier quelques ressorts dont l'humain dispose quand il fait face à un bris existentiel et que l'appel de sens ou le besoin de vie intérieure se fait plus pressant ; il devient alors nécessaire de marquer un

moment de pause dans sa vie quotidienne. Nous avons élaboré trois axes nous permettant d'analyser l'aventure intérieure des personnages principaux. D'abord, pour Sara et Marie-Lune, la quête de sens fera place à une réflexion intérieure, voire métaphysique, quant à la signification à donner à la souffrance et à la présence de l'autre. Nous nous interrogerons notamment sur le rôle de la compassion et du dialogue comme moyen de trouver un sens. La quête divine, en effet, émergera au hasard des rencontres des adolescentes, rencontres par lesquelles elles découvriront la richesse d'une vie fondée sur la spiritualité. La relation qui s'établit entre l'une et l'autre des jeunes filles et le « guide spirituel » qui les accompagne, nous amènera à une analyse détaillée des formes de vie religieuse présentées dans les récits. La quête de soi des adolescentes, qui est intimement liée à la quête de sens, sera stimulée d'une part par le discours des adultes rencontrés, dont les principaux thèmes sont le désir d'accomplissement et le courage, et, d'autre part, par l'environnement propice à la recherche d'authenticité et de valeurs transcendantes.

En résumé, que ce soit en voulant s'approcher du Transcendant, investir son Moi ou rejoindre l'Autre, les personnages romanesques s'engagent dans des voies de recherche d'un mieux-être associé à la quête existentielle de l'individu postmoderne.

CHAPITRE I

LA QUÊTE DE SENS DES HÉROÏNES DANS LES ROMANS DE DEMERS ET DE POITRAS

... l'existence reprend presque toujours son cours normal, comme si l'interrogation sur ses finalités ultimes n'était qu'une brève concession à ce qui reste d'adolescence en chacun d'entre nous (Ferry, 1998 : 271).

Au sein de ce premier chapitre, nous verrons comment les héroïnes sont amenées à se poser des questions sur leur existence et sur ce qui leur apporte du réconfort. En suivant leur trajectoire au fil des pertes et des découvertes, nous tenterons de montrer que la quête de sens s'enracine à même la souffrance et le désespoir et que, tout au long des romans de chaque série, l'attitude des héroïnes les place sur la voie de la résilience. Nous nous intéresserons plus longuement à l'épisode où Marie-Lune se réfugie chez les moniales dans la fiction de Demers, et au voyage de Sara au Yukon dans le texte de Poitras. Les moments d'intenses émotions vécues jusque-là trouveront un exutoire et un aboutissement dans une rencontre personnelle qui remettra les jeunes filles sur la voie de l'espoir. Ainsi placé au cœur de la relation humaine, le dialogisme, entendu au sens d'une interaction signifiante qui s'instaure entre des personnages contribue à générer du sens et à apporter un baume aux cœurs ravagés.

1.1 La crise contemporaine du sens

En raison de l'écroulement des grands systèmes de pensée et de « la fin de l'idéologie » (Bell, 1997), les individus disposent aujourd'hui de moins en moins de références stables, de codes susceptibles d'octroyer un semblant de cohérence globale à leur vie. Dans des temps marqués par l'incertitude et l'indétermination, les grandes questions de l'existence refont surface. Il y a une quête de sens et de repères s'effectuant sans paramètres préalables, puisque le sens n'est plus proposé ni retenu par les institutions religieuses ou politiques, elles-mêmes privées de liens homogénéisants. « Encore faut-il cerner plus précisément les exigences de la modernité en matière de recherche spirituelle. Dans une époque "déboussolée" par le progrès des communications et l'obsolescence des points de repère, désorientée par la désuétude des traditions ou la magie de l'an 2000, la priorité est rendue à la recherche de sens » (Vallet, 1995 : 69).

Le philosophe Luc Ferry décrit comme suit la portée de cette recherche : « dans l'espace de la vie moderne, cette question ne s'inscrit plus que dans des projets individuels, partiels et limités. C'est le plus souvent par rapport à des objectifs ponctuels que nos actions reçoivent une signification : choisir tel métier ou tel mode de vie, telle idéologie ou tel lieu de vacances, tel homme ou telle femme [...] » (Ferry, 1998 : 274). Les individus se fabriquent alors des petits récits, voire des micro-récits, qui alimentent temporairement leur quête de sens ou de transcendance, à partir d'expériences personnelles. Le temps des grands idéaux et des projets collectifs où l'on aspirait à changer le monde et la société est donc révolu : « L'action se resserre donc dans la sphère du quotidien et de la proximité. Elle se décline sur le mode mineur : que puis-je faire ici et maintenant, que dois-je faire au quotidien ?, se demande chacun. On assiste à la revalorisation des *petites actions*, et le propre

de ces dernières est de donner, justement, une priorité aux liens directs entre les acteurs » (Lacroix, 1998 : 99). C'est ainsi que les individus postmodernes définissent leur projet de vie, qui ne dure souvent que le temps d'une passion.

1.1.1 La crise du sens personnelle

Il nous arrive tous un jour de nous demander si la vie a un sens et en quoi il consiste. Rien de bien neuf au demeurant dans ces questions existentielles, mais elles impliquent toujours le même genre d'inquiétude métaphysique. Que l'on recherche du sens au-delà de l'humain ou au-dedans de l'humain, c'est toujours l'homme qui est le point de départ, qui élabore les questions et conduit l'investigation. Ce processus peut être laborieux et aléatoire, car il n'y a pas de réponses toutes prêtes, même si l'on s'oriente du côté de la religion, un cheminement qui comporte aussi ses périodes de doutes et d'incertitudes. « J'appelle sens ce qui est réponse à une question. Ce qui ne répond à aucune question est dénué de sens », écrit le théoricien de la littérature, M. Bakhtine (cité par Eslin, 1997 : 13). « C'est pourquoi il parle de dialogisme : la recherche de sens se fait sous une forme interactive, elle est une sorte de jeu, avec des questions et des réponses » (Eslin, 1997 : 13).

Au plan personnel, c'est aussi la perte des repères et la désorientation qui créent le sentiment de désarroi. Bien sûr, quand tout va bien, on peut tenir à distance la question du sens. Mais celle-ci se pose avec plus d'acuité quand nous faisons l'expérience d'un événement qui bouleverse notre vie, et que l'on se retrouve « brutalement confronté à des interrogations métaphysiques qu'on aurait crues d'un autre âge » (Ferry, 1998 : 271). Il nous suffit de faire face à l'absurdité de la vie, à une douleur insupportable, une tristesse insurmontable, pour amorcer une quête du sens, qui semble constituer un chemin inévitable

pour esquiver celui du désespoir. La crise du sens est souvent provoquée par des événements traumatisants, telle la perte d'êtres chers. Dans les séries romanesques qui nous occupent, la mort devient l'événement déclencheur de la recherche personnelle, l'élément qui provoque un problème de compréhension et qui fait naître la question du sens chez le sujet par rapport à un objet : sa vie. Mais contrairement à l'herméneute qui travaille sur un ensemble défini et déjà constitué (le texte), l'individu en quête de sens ne peut qu'investiguer un tout inachevé et, par conséquent, il ne bénéficie pas d'une perspective globale mais seulement de son expérience passée.

Le schéma du parcours « spirituel » et identitaire est analogue pour les deux héroïnes campées dans des romans pour la jeunesse dont Dominique Demers et Anique Poitras sont les auteures : un événement « problématique » survient et, par son côté tragique, inattendu et absurde, génère une crise du sens. Dès lors une signification ou une explication est anticipée. Puis, une rencontre a lieu, un dialogue s'instaure avec un interlocuteur privilégié, au terme duquel l'individu retrouve la force de se réconcilier avec son destin et de faire face à la vie. On nous montre un individu qui doit « courageusement apprendre à faire face à des crises de sens et à des bris existentiels » (Jeffrey, 1998 : 11).

1.1.2 Le mal comme problème de sens

Tout au long des romans, les adolescentes sont confrontées à des questions aussi fondamentales que le sens de l'amour, le sens de la souffrance et le sens de la mort. Elles sont mises en contact avec la finitude et la fragilité de l'être humain et se retrouvent complètement démunies face à la perte de l'être aimé. Et les sentiments qui les débordent provoquent des questions cruciales comme celle-ci, soulevée par Luc Ferry : « pourquoi

sacrifier autant à nos “attachements”, si les êtres humains sont voués au changement et à la disparition ? » (Ferry, 1998 : 271). Le problème du sens de la vie se pose en ces termes pour Marie-Lune dans la trilogie de Demers : « J’avais presque réussi à croire, encore, une dernière fois, qu’il existait des gens sur qui on peut s’appuyer. Sur qui on peut compter. Qui ne fuient pas, ne disparaissent pas, ne tombent pas. Je m’étais trompée » (Demers, 1994 : 84). Ce cynisme fait place à la colère dans la tétralogie de Poitras : « J’en ai ras le bol de l’arrachement ! » (Poitras, 1998a : 70), s’exclame Sara. En effet, les deux adolescentes vivent avec difficulté les deuils, les déménagements, les ruptures et autres départs successifs. Les énoncés suivants : « Chienne de mort ! Tu m’as déjà pris mon amour ! Tu ne m’arracheras pas ma mère ! Je ne te laisserai pas faire ! » (Poitras 1994 : 91) et « Je lui [la mort] en veux de me voler tous ceux que j’aime ! » (Poitras, 1994 : 146) rendent compte des sentiments de révolte qui habitent la jeune héroïne. Mais « traverser l’épreuve du mal, c’est être séparé... », suggère le philosophe Michel Lacroix (1998 : 109).

Le mal qui, selon Paul Ricoeur, reste « un défi à la philosophie et à la théologie ⁷ », « est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu » (Ricoeur, 1986 : 229). Or, depuis que l’on assiste à l’écroulement des grands systèmes de pensée qui étaient traditionnellement pourvoyeurs de sens, « la recherche du sens du mal est devenue un exercice dépourvu de sens. [...] Privée de la consolation qu’apportaient les doctrines religieuses et philosophiques, obligée de subir à bout portant le choc des images, contrainte d’assumer un mal dépourvu de sens, la psyché moderne est gagnée par une forme insidieuse

⁷ Titre du texte de Ricoeur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », d’abord paru en 1986 chez Labor et Fides et repris dans *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991, p. 211-233.

de dépression » (Lacroix, 1998 : 18), un désespoir *cool* comme dit Gilles Lipovetsky, qui décrit ainsi le désarroi postmoderne, transformé en apathie et en indifférence généralisée.

En général, l'individu postmoderne est un être désarmé et fragile quand surviennent des difficultés : « Traversant seul le désert, se portant lui-même sans aucun appui transcendant, l'homme d'aujourd'hui se caractérise par la vulnérabilité. [...] Narcisse en quête de lui-même, obsédé par lui seul et ce faisant, [est] susceptible de défaillir ou de s'effondrer à tout moment, face à une adversité qu'il affronte à découvert, sans force extérieure » (Lipovetsky, 1983 : 67). Si l'homme est seul face à la question du sens, c'est aussi qu'il souffre seul. Chantal Thomas, dans un essai intitulé *Souffrir*, décrit la situation de l'homme contemporain face à la souffrance telle qu'elle est vécue aujourd'hui :

Notre souffrance n'a plus de rites ni de modèles. Lorsque je souffre, je ne m'identifie pas à une instance supérieure susceptible d'alléger mon état, de l'embellir, de l'animer d'un élan de ferveur et d'exaltation. Je souffre toute seule, n'importe comment, en dépit du bon sens et au hasard des circonstances. Je me débrouille comme je peux. J'ai beau chercher, je ne découvre pas l'ombre d'une finalité. Ce poids sous lequel je croule est parfaitement inutile. Il m'altère, m'annihile, c'est tout (2004 : 11-12).

Quel sens donner à notre souffrance ? Qui interroger ? Le parcours de Marie-Lune, envahie par la douleur, fait écho à la situation décrite ici. La jeune fille n'a pas pleuré, versé une seule larme à la mort de sa mère, ni même aux funérailles. S'agit-il d'un deuil escamoté, d'une douleur restée muette ? Le récit de pensées de la protagoniste faisant référence à la mort de sa mère s'oriente vers un mutisme lourd de sens : « J'avais mal jusqu'au fond de l'âme et si les larmes refusaient de couler c'est parce qu'en moi la terre avait cessé de tourner [...] » (Demers, 1994 : 108). L'héroïne ne saisit pas bien la tristesse sans fond qui la déchire. Ce mal inexprimable et aliénant crée un sentiment tragique de « fin du monde » marquant un « avant » et un « après » l'événement dramatique. Pour Sara également, le temps semble

s'être arrêté : « J'ai 12 ans et mon amour est mort » (Poitras, 1993 : 141). C'est comme si, à partir de ce jour, la vie n'était plus possible : « Et cet été devant moi, à combler de je ne sais quoi ! À traverser comme un grand vide sans fin, un long tunnel noir-noir-noir » (Poitras, 1993 : 187).

Mais « le deuil, les larmes, n'acceptent pas d'être passés sous silence. Ils exigent leur dû – de réflexion, de temps, d'offrandes. Ils veulent des cris d'amour et de révolte, des nuits blanches, et la sarabande de toutes les pleureuses convoquées. Deuil avorté, larmes rentrées : ça ne pardonne pas » (Thomas, 2004 : 213-214). Marie-Lune exprimera le choc subi par une nouvelle perte, ce qui vient s'ajouter à tout le chagrin refoulé, comme un intolérable fardeau exacerbé par la mort récente de son ancien amoureux. Cette situation de puissante émotion n'a d'égal qu'un comportement pour le moins explosif. L'héroïne veut d'abord « hurler [sa] rage aux grands sapins du lac » (Demers, 1994 : 38). C'est la lettre d'adieu d'Antoine qui a tout fait basculer ; son petit équilibre fragile, le mince fil qui menait sa vie jusque-là est rompu. Les peines enfouies ressurgissent tout à coup ; c'est pourquoi l'adolescente éclate : « Il y avait eu tant de départs, de ruptures, de déchirures. Antoine, Fernande, Jeanne, le moustique... Je n'étais qu'un ciel de tempête zébré d'éclairs » (Demers, 1994 : 41). La jeune fille se laisse guider par sa colère et sa révolte. « Cette fois, je ne fuyais pas. Je savais où j'allais et pourquoi » (Demers, 1994 : 35), affirme-t-elle. Le besoin de quitter la ville pour retrouver la nature qui lui manque se fait alors impératif : « je me sentais incapable de frayer avec les humains » (Demers 1994 : 38). Il lui fallait retrouver cet endroit familier et rassurant, où les arbres dont les « racines plongent dans le ventre de la terre » (Demers 1994 : 15) « nous apprennent à tenir bon dans la tourmente » (Demers 1993 : 134). Faisant de la

nature le reflet de son chagrin, Marie-Lune n'a « que des adieux à lancer aux arbres et au vent » (Demers, 1994 : 42), pour exprimer le vide qui l'habite.

Si elle ne peut parler aux humains, c'est à Dieu que l'adolescente s'adressera par la suite. C'est dans la chapelle des petites sœurs d'Assise qu'elle peut « crier sa rage » (Demers, 1994 : 99) et « crach[er] [s]a haine » (Demers, 1994 : 100) à cet interlocuteur « responsable » de ses malheurs. La souffrance échappant au sens, Marie-Lune s'adresse à Dieu en exprimant toute sa colère. Elle crie au coupable désigné sa condition de victime : « Je n'ai pas demandé d'exister. C'est juste arrivé. Mais tu t'acharnes sur moi. [...] Ça me brûle, ça me déchire, ça m'écrase, ça me transperce, ça me ravage quand je pense à lui [son fils]. ES-TU CONTENT ? » (Demers, 1994 : 100). Ici, « la lamentation se fait plainte : elle demande des comptes à la divinité » (Ricoeur, 1986 : 216), elle est habitée du sentiment d'injustice. La douleur morale subie soulève la question de la signification du mal ; la jeune fille tourmentée ne comprend pas pourquoi les malheurs s'accumulent et s'acharnent sur son sort. Quant aux religieuses, à cause de leur foi puissante – mot jusque-là sans signification pour Marie-Lune –, elles assument plutôt la manière de « croire en Dieu, *malgré...* », c'est-à-dire « croire en Dieu *en dépit* du mal », selon l'expression de Ricoeur (1986 : 232). Un autre épisode où la parole sert à énoncer la douleur, la colère et la révolte du personnage est celui où, lors d'une nuit d'orage, Marie-Lune racontera son histoire à Élisabeth. Nous y reviendrons.

En s'astreignant à une activité physique intense, Marie-Lune exprime, ou plutôt tente de « non-exprimer » ce qui habite sa douloureuse mémoire. L'adolescente s'adonne à plusieurs sports dont la natation, le vélo et le ski, et ce, pour refouler l'émotion et empêcher

les souvenirs de remonter à la surface. Elle souhaite que l'exercice imposé à son corps lui permette de faire abstraction de son passé : par exemple, marcher, « ça engourdit mes pensées », dit-elle (Demers, 1993 : 131). La jeune fille se soumet donc à l'effort physique pour se soustraire au risque de penser. Malgré tout, les souvenirs envahiront son esprit torturé : « D'un mouvement rapide, j'ai plongé vers le fond. [...] certains jours, les images sont plus vives, plus nettes, plus terribles. [...] Alors j'ai mal. À mourir » (Demers, 1994 : 22). De son grand désespoir naîtra l'envie de disparaître, de s'autodétruire, si l'on songe aux tentatives de suicide déguisées, comme son excursion périlleuse en ski de fond et sa course folle en vélo. Quant à Sara, elle écoute de la musique pour les mêmes raisons que la protagoniste de Demers : « Branchée à mon baladeur, j'écoute *Are you going with me* à tue-tête. Ça me rentre dedans. Puis vient le moment où je ne sens presque plus rien, juste les notes qui m'égratignent l'intérieur, une à une » (Poitras, 1993 : 156). Il s'agit de la même logique qui est mise en place par les deux adolescentes pour essayer momentanément d'oublier leur peine.

Au sein de ces deux univers romanesques, les personnages féminins seront tentés de se « laisser glisser dans l'abîme » (Cyrulnik, 2003 : 144). Ce serait pour les jeunes filles un soulagement que de « s'étendre sur le sol et se laisser mourir » (Demers, 1994 : 106), des paroles de la chanson de Luc Plamondon, *Le monde est stone*, qui hantent l'héroïne de Demers. Il s'agit d'une tentative d'allègement d'un fardeau, depuis que la narratrice ne veut plus avoir à « traîner le poids de la vie, là-bas, dans [sa] carcasse étroite » (Poitras, 1993 : 221). Pour les deux héroïnes, le chemin est rompu, « il y a un trou, un effondrement qui mène au précipice » (Cyrulnik, 2003 : 144). Ce ravin intérieur est évoqué par les mots « vide », « gouffre en moi », « trou énorme », « immense absence » (Demers, 1993 : 72). Sara

affirme sans détour à la suite du décès de son ami Serge : « Quelque chose s'est brisé en moi, quelque chose qui ne se répare pas » (Poitras 1993 : 156). De fait, « la douleur brise le sentiment d'identité » (Jeffrey, 1995 : 52).

En l'occurrence, l'intériorité de la souffrance engendre chez les adolescentes un profond sentiment de solitude. « J'étais si seule. Une toute petite île, une miette de terre inondée, un radeau à la dérive » (Demers, 1994 : 40). Pour témoigner de sa condition, Sara cite Sissi, l'impératrice d'Autriche : « “Je chemine solitaire sur cette terre,/ Depuis longtemps détachée du plaisir, de la vie ;/Nul compagnon ne partage le secret de mon cœur,/ Jamais aucune âme n'a su me comprendre.” Moi, je la comprends » (Poitras, 1998a : 30). L'intolérable de la situation provoque l'enfermement des deux jeunes femmes dans leur souffrance. Les questionnements assaillent les héroïnes isolées. Où trouver une lueur de sens dans ces moments où la vie nous semble « un combat insensé » (Demers, 1994 : 106) et qu'il n'existe « [a]ucun lieu pour désert » (Demers, 1994 : 106) ? « Enfin, la seule arme dont dispose l'homme dans ce combat est la relation interpersonnelle. Pour faire reculer le mal ou consoler ceux qu'il a frappés, il n'y a pas d'autre moyen que la solidarité humaine », propose Michel Lacroix (1998 : 108). Blessées, mais pas totalement détruites, les protagonistes trouveront la force de se raccrocher aux autres et de réintégrer le monde, en instaurant des situations d'énonciation fécondes.

1.2 Les bienfaits du dialogisme : créer du sens

Tout comme l'herméneute entre en dialogue avec le texte sous la forme d'une relation question-réponse, l'activité principale de celui ou celle qui s'ingénie à trouver du sens réside elle aussi dans le dialogue, l'interrogation, toujours dans le but d'en arriver à la

compréhension. « Le langage nous met en présence de l'autre, nous procurant un contact avec lui dans toute sa singularité » (Fitch, 2000 : 24). Pour que la démarche ne soit pas stérile, il faut qu'il y ait dialogisme dans la quête spirituelle. Que ce soit face à une personne réelle ou avec la transcendance, l'homme doit avoir un vis-à-vis auquel adresser ses plaintes, ses lamentations, ses nombreuses interrogations, ses « pourquoi ? » et « pourquoi moi ? ».

1.2.1 Solution au mal : la relation humaine

La personne en détresse cherche d'abord une oreille attentive. Face à la souffrance, la parole est réconfortante. « La relation de compassion n'est-elle pas, en grande partie, une relation de langage ? » (Lacroix, 1998 : 103). Lorsqu'une personne est déroutée, quelques mots suffisent à sécuriser. « Des mots... N'importe lesquels. J'en avais tant besoin », pense Marie-Lune (Demers, 1994 : 95). Dans ces conditions, le langage peut être mis au service de la consolation et de l'amitié. C'est le cas de l'héroïne de Demers qui trouve une amie chez les moniales : « Au fond [du panier], il y avait un petit carton sur lequel quelqu'un avait simplement écrit : *Bon appétit*. Élisabeth... J'en étais presque sûre. Je voulais que ça vienne d'elle. C'était même très important » (Demers, 1994 : 73).

Le rôle que l'on donne à la compassion est susceptible d'éclairer le problème du sens de la souffrance. Au cœur de la défaite, c'est au lien d'homme à homme qu'on demande d'adoucir notre condition d'êtres voués à la souffrance et à la mort. Quand le mal est accompli, [...], il est encore possible d'être présent, d'écouter, de consoler. [...] quand le lien interpersonnel se noue autour du malheur et de la peine des hommes, on entrevoit une lueur de sens, si faible soit-elle (Lacroix, 1998 : 104-106).

La confiance s'étant installée entre les personnages féminins, si l'on songe à Sara et Sabrina dans *La chambre d'Eden II* et à Marie-Lune et Élisabeth dans *Ils dansent dans la tempête*, dès lors, on peut voir que le rapport à l'autre change, que la relation se modifie, s'intensifie. Bien plus que la parole échangée, parfois c'est la présence de l'autre qui importe quand on a

mal : « Je m'étais habituée à sa présence. J'avais besoin de sa présence. Je me sentais timidement vivante. [...] Sa présence m'étonnait et la curiosité me faisait revivre » (Demers, 1994 : 65). On peut aussi constater « l'apprivoisement » de l'autre en comparant la façon dont les deux filles désignent les étrangères qu'elles rencontrent au début puis à la fin de leur expérience de la différence. Chez Marie-Lune, on passe de *la sorcière, la femme déguisée*, à *ma douce Élisabeth, ma belle amie*, tandis que par la bouche de Sara, *Sabrina Gaga* devient *Dame Sabrina*, démonstrations d'une grande marque d'affection et de respect. Tout en leur faisant prendre conscience de leurs forces et de leurs faiblesses, les deux guides communiquent une certaine sérénité aux jeunes filles en crise. « Il y avait quelque chose de contagieux dans l'assurance tranquille d'Élisabeth. Je me sentais redevenir plus solide, plus lucide aussi » (Demers, 1994 : 131), confie Marie-Lune. Sara remarque le changement qui s'est produit depuis son arrivée au bord de la rivière Éden : « Je pourrais intituler mes propos d'aujourd'hui : SABRINA NOSTALGIA. [...] À présent, dans le brouhaha du cabaret, l'immense quiétude de cette femme me manque terriblement » (Poitras, 1998b : 153).

Dans ce prolongement, un simple regard suffit parfois à rassurer. Dans sa tourmente, Marie-Lune, faible et délirante, émerge de ses cauchemars en rencontrant les yeux bleus d'Élisabeth, empreints de douceur apaisante : « C'est ce que j'aimais tant chez elle. Cette présence tranquille et assurée, ces yeux d'azur. On pouvait jeter l'ancre dans ces eaux immobiles » (Demers, 1994 : 107). Auparavant, son repère était son amoureux Antoine, qui « avait une forêt dans les yeux » (Demers, 1994 : 109) et plus tard, ce seront les yeux de terre de Jean, « deux grands lacs noirs où l'on peut plonger sans craindre » (Demers, 1994 : 150). Ces trois extraits, associés à une nature pacifiante, montrent l'importance du regard, qui tient au rôle métaphorique qu'il joue : un phare dans la nuit, un rocher, une bouée de sauvetage,

qui aide Marie-Lune à sortir de cette mer agitée où elle est plongée : « Il avait fallu que je m'accroche aux yeux d'Élisabeth pour ne pas tomber » (Demers, 1994 : 106). Mais le réconfort est bien réel. Tantôt le regard est rassurant, calmant, « [s]es yeux bleus, aussi pâles qu'un ciel d'automne, chassaient les monstres, les fantômes » (Demers, 1994 : 60). Tantôt il exprime simplement de la compréhension, de la compassion et allège la peine aussi.

Pourquoi accorder tant d'importance à la relation humaine ? Les ouvrages de Boris Cyrulnik peuvent apporter un éclairage supplémentaire à ce propos. Psychiatre et auteur d'ouvrages célèbres sur la résilience, il commente la relation entre la personne blessée et son entourage. En psychologie, « la résilience est la capacité à vivre, à réussir, à se développer en dépit de l'adversité » (Cyrulnik, 2001 : 50). L'auteur précise « qu'on ne peut parler de traumatisme – et d'évolution résiliente – que si l'on a côtoyé la mort, si l'on a été agressé par la vie ou par les autres, ou encore si des personnes de notre entourage ont été en danger » (2001 : 50). Si l'on ne peut pas vraiment parler de traumatisme dans les cas de Marie-Lune et Sara, puisqu'elles ne sont pas des « rescapées de l'horreur » (Cyrulnik, 2001 : 50), on peut à coup sûr évoquer une série d'épreuves. Les signes de fracas sont bien présents, ne serait-ce que les angoisses et les cauchemars qui les envahissent. Leur comportement dépressif et de « réclusion chronique » (Poitras, 1998a : 26) manifeste visiblement une souffrance. Quoi qu'il en soit, les issues possibles et les ressorts disponibles sont les mêmes pour tout être humain qui vit un ébranlement majeur : « les processus qui permettent de reprendre son développement après un coup du sort nous concernent tous, car ils obligent à penser la vie en termes de devenir, d'évolution » (Cyrulnik, 2001 : 50). De toute façon, comme le rappelle le psychiatre-éthologue, « personne ne prétend que la résilience est une recette de bonheur. C'est une stratégie de lutte contre le malheur qui permet d'arracher du plaisir à vivre, malgré

le murmure des fantômes au fond de sa mémoire » (2003 : 16). Le fantôme est la trace laissée par la déchirure dans l'histoire de la personne ; il est inscrit dans sa mémoire et l'accompagne toute la vie durant. D'ailleurs, Marie-Lune évoque elle-même ses fantômes : « J'étais déjà en miette avant la lettre d'Antoine, alors dis-moi, Élisabeth, comment je pourrais continuer. J'en ai assez de vivre dans l'angoisse, entourée de fantômes » (Demers, 1994 : 109). Depuis que sa mère est morte, Marie-Lune vit avec « cette peur folle des départs. Cette hantise de l'absence. [...] Tout ce que je touche meurt, s'évanouit ou disparaît » (Demers, 1994 : 107), confie-t-elle. Tout au long de son parcours, elle cherchera un endroit où « déposer ses bagages » (Demers, 1994 : 47) comme elle le souligne. Au fond de leur détresse, la capacité des adolescentes à s'ouvrir aux autres sera mise à l'épreuve dans une relation interpersonnelle qui leur offrira soutien et réconfort.

1.2.2 Lien, sens, résilience

Le lien et le sens sont les deux pivots qui permettent la résilience, prétend Boris Cyrulnik. « Sans liens et sans histoire, comment pourriez-vous devenir vous-mêmes ? », demande-t-il (2003 : 14). Les adolescentes, de part et d'autre, ont eu la chance de croiser au fil de leur parcours les principaux tuteurs de résilience : l'attachement à quelques personnes qui les ont aidées à donner sens à leur blessure.

Examinons plus précisément l'épisode qui demeure crucial au cœur des deux récits, la rencontre avec Sabrina en Alaska et celle avec Élisabeth dans la forêt, près de Saint-Jovite. Les femmes aideront les jeunes protagonistes à se reconstruire, à fortifier leur estime et leur fourniront l'occasion de procéder au récit de leur traumatisme. Or, le récit de soi, qui retrace le fil du passé, constitue un élément important du processus de résilience : « La narration

permet de recoudre les morceaux d'un moi déchiré » (Cyrulnik, 2003 : 60). La douleur étouffée s'exprime ainsi chez Marie-Lune : « Plus rien n'est pareil. Il manque des bouts de moi. J'ai l'air d'un brave petit soldat, mais je crie en dedans » (Demers, 1993 : 71). Pour se sortir de cet état et amorcer un travail de résilience, il faut « à nouveau éclairer le monde et lui redonner cohérence » (Cyrulnik, 2003 : 60). Raconter son histoire permet de maîtriser les émotions et de remanier l'image que l'on se fait de son malheur. En donnant lieu à une représentation de l'événement, la narration permet d'historiser, pour reprendre le terme employé par le psychiatre et, par le fait même, d'interpréter la déchirure. Le récit de soi est en somme une « musculation verbale » (Cyrulnik, 2003 : 63) qui procure un sentiment d'existence et la sensation de redevenir entier.

Quand nous vivons une situation douloureuse, à l'instar de Marie-Lune et Sara, nous pouvons réagir de deux manières : se taire ou en parler. Les personnages féminins décident d'extérioriser leur souffrance, ce qui semble être l'avenue la plus constructive. Marie-Lune réalise que « le piège, c'était de s'enliser avec elles [les moniales] dans ce silence » (Demers, 1994 : 89). Comme l'indique Sara, le silence a ses limites : « Je commence à être essoufflée de ces longs monologues intérieurs qui talonnent mon esprit. Ils me tiennent compagnie mais ne m'apportent aucune réponse, aucun réconfort » (Poitras, 1998b : 79). Certes, il peut y avoir un danger à s'emmurer dans le silence pour qui a besoin de parler. Il est intéressant de constater qu'une héroïne entreprend l'écriture d'un récit alors que l'autre exprime sa douleur verbalement. Autrement dit, les deux adolescentes optent pour la parole et l'énonciation de la souffrance. Qui plus est, elles le font au moyen d'un destinataire.

Raconter, « c'est aussi faire de son épreuve une confiance qui prend valeur de relation : "Vous êtes la seule à qui j'en parle" » (Cyrulnik, 1999 : 118). En effet, Marie-Lune parle de son sentiment de culpabilité à Élisabeth, pour la première fois : « Mais le reste, je ne l'avais jamais dit. J'avais bien failli, quelquefois, dans le petit bureau de la rue Panet, mais à la dernière minute je ravalais les mots » (Demers, 1994 : 108). Tout se passe comme si l'épreuve partagée donnait l'espoir à la protagoniste d'être comprise et acceptée malgré tout. Se raconter, c'est parfois dévoiler à l'autre la part secrète et honteuse qui était restée dans l'ombre : « [...] la mort de ma mère apportait aussi une promesse : je pourrais aimer Antoine. Fernande ne s'interposerait plus entre lui et moi. [...] Et le plaisir que me procurait cette pensée me semblait monstrueux. [...] Ma mère venait de mourir, [...] et j'étais soulagée » (Demers, 1994 : 108). Cette pensée peut enfin être dévoilée à l'autre, car la confiance et le respect mutuel sont au cœur de la relation établie avec Élisabeth. Comme le précise Cyrulnik, le « travail psychique doit être adressé à quelqu'un qui nous affecte. C'est dire que dans le moindre récit, chaque personnage est coauteur de la narration » (2003 : 61). Ainsi, le lecteur idéal, celui qui pourra nous accepter tel que nous sommes, peut aussi devenir le destinataire de la narration de soi. C'est ce qui se passe dans le cas de Sara, qui pensera à son ami Emmanuel comme premier lecteur de son texte : « au bord d'une autre rivière yukonnaise, j'ai commencé à écrire une histoire. Je l'ai terminée hier. [...] Quand je serai de retour à Montréal, j'aimerais que tu la lises » (Poitras, 1998b : 150), écrit-elle à celui qui deviendra son amoureux.

1.2.3 Le lien humain ou la compassion

L'attitude du récepteur qui entend ou lit le récit est déterminante dans le processus de résilience. L'effet de soulagement ou, à l'inverse, d'emprisonnement du confident dépend de

la manière dont est reçue la confidence. Élisabeth démontre une attitude pacifiante et sereine, qui libère la jeune fille de la peur d'être mal jugée, critiquée ou incomprise : « J'aurais voulu qu'Élisabeth se sauve. Si j'avais pu, j'aurais couru moi aussi pour fuir ces horreurs. Élisabeth ! Ma douce Élisabeth ! Elle s'est penchée et elle m'a embrassée. Alors, je lui ai raconté ma vie sans le moustique » (Demers, 1994 : 109). Marie-Lune comprend alors qu'elle peut parler sans crainte, qu'Élisabeth va l'écouter, car « son regard semblait prêt à tout accueillir » (Demers, 1994 : 106).

Raconter sa souffrance lui donne sens et partager son fracas tisse un lien affectif avec l'auditeur : « [...]dès que l'on s'est confié, on se fabrique une histoire commune, comme un futur souvenir, et c'est une relation intime qui commence » (Cyrulnik, 1999 : 132). Élisabeth accepte le témoignage de Marie-Lune et, par la suite, elle partagera avec elle son récit de vie : « Cette nuit-là, Élisabeth m'a raconté son histoire. Je l'ai reçue comme un cadeau » (Demers, 1994 : 111). Sara fait lire son manuscrit à Emmanuel, ce qui engendre une rencontre intime entre la « blessée de l'âme » et un de ses « tuteurs de résilience ». Dans de telles conditions, il importe d'avoir une écoute particulière. Selon les spécialistes de la résilience, écouter de façon passive empêche le travail intersubjectif. Dans cette foulée, Élisabeth démontrerait une écoute « active », puisqu'elle n'exprime pas son dégoût et ne banalise pas non plus le récit de Marie-Lune. Elle prend le temps de l'écouter et lui répond ensuite : « Pauvre Marie-Lune. Ton histoire est bien triste, mais tout le monde a ses fantômes. Tu n'es pas la seule et, crois-moi, tu n'es pas un monstre » (Demers, 1994 : 111). Ce dialogue fait comprendre à l'adolescente que l'autre souffre également, peut-être pas de la même façon, mais que chacun a ses souvenirs douloureux.

Dans un texte intitulé « Cœur à cœur », Henri Nouwen parle à Dieu d'une détresse particulière. Or, la même inquiétude vient à l'esprit de Marie-Lune qui a l'impression d'être seule à souffrir dans le monde :

Tant de gens m'ont manifesté leur tendresse et leur affection, m'ont soutenu et encouragé, m'ont pardonné et se sont montrés généreux envers moi... mais aucun d'entre eux n'a pu atteindre cet endroit profondément caché où résident ma peur et ma solitude. Toi seul, Seigneur, connais cet endroit. Moi-même, je n'en prends conscience qu'aux moments d'angoisse ou de grande souffrance. Je sens alors en moi une solitude si profonde qu'aucun être humain ne peut la guérir. Au contraire, ma solitude ne peut qu'éveiller en l'autre une solitude identique et suscite la peur et l'angoisse au lieu de l'amour et la guérison. Mon angoisse fait naître l'angoisse dans les autres, elle leur rappelle leur vide et leur solitude, leur fait sentir que leur cœur n'est pas assez vaste pour accueillir d'autres êtres humains. Une solitude ne peut en guérir une autre (Nouwen, 2003 : 26-27).

Ce texte trouve un écho dans les paroles de Marie-Lune. Celle-ci se rappelle tous ces bras où elle s'est jetée et qui ont disparu. Elle a peur d'être blessée à nouveau mais elle craint surtout de faire souffrir. Elle voudrait pouvoir aimer Jean, mais elle le sent vulnérable, comme elle, et cela suscite cette « appréhension nouvelle » (Demers, 1994 : 137) : « Jean était solide, j'en étais sûre, mais je le sentais fragile également. Avait-il souffert lui aussi ? » (Demers, 1994 : 136).

Les relations de Marie-Lune à l'endroit d'Antoine et de son père sont marquées par la solitude, la souffrance, l'angoisse et une sorte d'incommunicabilité, un fossé ressenti par l'un et l'autre. L'adolescente ne peut accueillir ni Antoine, ni un enfant, ni son père étant donné sa condition : « Et moi je peux rien donner. Je me sens vide » (Demers, 1993 : 38). La narratrice comprend avec une lucidité étonnante que « Léandre était mieux dans sa petite banlieue [...], vivre ensemble était devenu impossible. Sa présence soulignait le vide laissé par ma mère. Ma présence lui rappelait que sa femme n'était plus là. La mort de Fernande,

et tout ce qui avait suivi, érigeait un mur entre nous » (Demers, 1994 : 27-28). Quant à une nouvelle fréquentation, elle ne peut l'envisager : « Je n'étais pas complètement démolie. Il restait quelques pierres pour soutenir la faible charpente. Mais j'étais trop dévastée pour accueillir Jean. Il méritait une amoureuse moins abîmée, moins douloureuse » (Demers, 1994 : 140). Le « ravage » (Demers, 1994 : 140) a laissé des traces, les liens se défont, le mal engendre la séparation, l'éloignement, l'exclusion. « L'indicible de la douleur emprisonne le sujet sur lui-même, le claustré dans un enfermement difficile à soutenir. Elle éloigne de soi et éloigne autrui, forme une frontière qui distend le lien social. La douleur est un langage [...] qui démembré les mots » (Jeffrey, 1995 : 50). Marie-Lune craint que les gens ne soient étouffés par ses fantômes, brisés par ses tempêtes. N'est-ce pas plutôt la possibilité de communiquer à l'autre sa propre peur, sa solitude, son angoisse de vivre, son vide, comme le dit Nouwen. En voulant se dérober à des souffrances inévitables, l'adolescente refuse de s'engager et de donner son affection à qui que ce soit. « La vie n'est qu'une suite de déchirures. Alors, il faut se protéger. Ne jamais entrer en gare » (Demers, 1994 : 47), croit fermement la jeune fille.

Face à quelqu'un qui souffre terriblement, qui ne sait plus comment s'en sortir, la première réaction est de le réconforter et de l'encourager un peu. Quand une personne parle de ses problèmes, nous cherchons à établir un dialogue et des mots à lui dire lorsqu'elle complètera son récit. Nous cherchons à être compatissants et à démontrer de l'empathie. Le théologien Henri Nouwen a réfléchi à cette attitude qui n'est pas instinctive, ni facile, car compatir signifie « souffrir avec », rappelle-t-il. Dans une situation déchirante comme la perte d'un être cher, les personnes qui prodiguent des conseils, des suggestions et des recommandations ne sont pas celles qui offrent le plus de soutien. « Tu ne me casses pas les

pieds sous prétexte de vouloir me remonter le moral » (Poitras, 1998a : 25), écrit Sara dans son journal, à une époque où « [s]es seuls amis s'appellent Anne Frank et Willie, [s]on chat fidèle » (Poitras, 1998a : 25). Bien souvent, les paroles échangées avec les gens qui se comportent en « professeurs de morale » (Lacroix, 1998 : 101) se résument à des bavardages inutiles qui ne touchent pas le cœur et qui alimentent plutôt la rancœur de l'individu. Dans le cas de Marie-Lune, l'essentiel, ce sont les mots d'Antoine au salon funéraire : « Il n'a pas fait l'imbécile, lui. Il n'est pas allé à la mascarade. - Je t'aime. Je suis là. Appelle-moi quand tu voudras. C'est tout ce qu'il a dit. C'est tout ce qu'il y avait à dire » (Demers, 1992 : 94). Comme le montre cette scène, l'expression de la compassion peut ne tenir qu'en quelques mots.

Celui ou celle qui fait ressentir de vrais moments de consolation établit un lien de confiance avec le confident. Cette personne qui reconforte, c'est « l'ami vrai », comme l'appelle le théologien. « L'ami vrai est celui qui dit : “Je ne sais pas que faire pour t'aider mais tu peux être sûr d'une chose : je resterai avec toi. Je serai toujours là quand tu auras besoin de quelqu'un, n'importe où et n'importe quand.” » (Nouwen, 2003 : 11). Élisabeth ne peut rien faire d'autre qu'être là, et c'est déjà beaucoup, selon la réflexion de Nouwen. « Je t'écoute, Marie-Lune » (Demers, 1994 : 106), affirme la religieuse. Or, la jeune moniale prend simplement le temps d'écouter. « L'ami vrai n'est pas celui qui a la solution, mais celui qui reste avec nous, même quand il n'y a pas de solution » (Nouwen, 2003 : 11-12). Lacroix soutient que « la compassion est obligée de transiger avec la finitude. Consoler ne signifie pas sauver » (1998 : 101). En effet, « ma nuit avec Élisabeth n'avait rien réglé, rien effacé, mais elle avait crevé l'abcès et je prenais tout mon temps pour panser la plaie » (Demers, 1994 : 133), pense Marie-Lune. Sans apporter de soulagement immédiat, « la vertu

consolante de la présence d'autrui » (Lacroix, 1998 :100) s'exprime par l'accompagnement d'Élisabeth, qui prend ainsi part à la souffrance de sa protégée.

Aussi ne faut-il pas écouter pour entendre seulement des mots, mais écouter avec toute sa personne et son histoire ; ce qui signifie « que nous devons écouter avec nos tripes, notre cœur, notre être, de sorte que l'autre puisse dire [...] que nous sommes avec lui » (Nouwen, 2003 : 19). Selon Nouwen, il s'agit d'être présent à celui qui souffre : « Écouter implique notre participation, notre engagement, notre réflexion » (2003 : 18), même si cette attitude ne produit pas de résultat immédiat, contrairement à ce que l'on souhaite généralement, mais n'apporte seulement qu'un peu de soulagement. Or, en consacrant trop d'attention à ce que nous pouvons faire pour l'autre, « nous risquons d'oublier d'être simplement là avec l'autre... » (Nouwen, 2003 : 15). Quant à l'attitude de Sabrina, il nous semble qu'elle veut davantage apporter, voire opérer un changement chez Sara, soit la libérer de son entrave symbolique, son « nœud dans la gorge ». Bien sûr, Sabrina veut prouver qu'elle est digne de sa réputation, de la confiance que Sylvie, « la gitane du Nord », lui a témoignée en amenant Sara à son domicile. Bref, la femme veut prouver qu'elle peut arriver à changer quelque chose chez la jeune fille. Et Sara aura besoin d'elle pour atteindre sa « source » intérieure. La tension entre le problème et la solution prévaut ici. Si Marie-Lune fait l'expérience de la compassion, Sara a de son côté connu une « guérison », deux circonstances qui entraînent une transformation alors que quelqu'un a volontairement pris soin d'elles, d'une manière plus ou moins profonde. À la suite de ces réflexions sur la présence chaleureuse d'autrui, l'écoute, la parole, des gestes simples qui portent fruit, nous pouvons conclure avec Michel Lacroix que « la relation [...] constitue le fil tenu par lequel

tient le sens de la souffrance » (1998 : 106), la seule arme dont dispose l'homme pour affronter l'épreuve.

1.2.4 Des étoffes de sens

Ne pouvant s'en remettre à une puissance supérieure, l'individu postmoderne attrape ici et là des « étoffe[s] de sens » (Le Breton, 2000b : 109) qui peuvent l'aider à passer un moment difficilement supportable en amortissant la violence des drames vécus. Par le recours à la littérature notamment, on peut simplifier, condenser, voire schématiser ses sentiments et ainsi leur donner un certain sens, en faisant entrer « dans l'ordre du pensable » (Le Breton, 2000b : 109) un événement « autrement intolérable et incompréhensible » (Le Breton, 2000b : 109).

Pour Marie-Lune, les représentations qui apportent le plus de sens sont surtout des éléments de la nature, particulièrement les grands sapins du lac et quelques oiseaux décrits par de grands auteurs : *Le héron bleu*, roman de Cynthia Voigt et l'allégorie du pélican, extrait du poème « La muse » d'Alfred de Musset. Pour Sara, ce sont des personnages féminins ou des écrivaines : Jo March, Juliette, Anne Frank, Anne Hébert... Les figures qui jalonnent le parcours littéraire de Sara, « [établissent] une filiation du féminin dont la continuité sémantique réfléchit les désirs et les connaissances d'une adolescente à travers son apprentissage de l'amour, de l'amitié, de la mort, de l'exil et bien entendu de l'écriture » (Guillemette, 2001a : 45). L'étoffe de sens permet également de se comparer, de se référer à quelqu'un ou quelque chose que l'on connaît, de questionner son expérience de vie, de dire « je suis comme elle, je me sens comme elle à cet instant de ma vie ». À son tour, Marie-Lune se rapproche d'un personnage littéraire : « Antoine aussi était loin de moi maintenant.

J'étais vraiment seule sur mon île. Comme Jeff, dans *Le Héron bleu*. J'avais envie de hurler, de pleurer, de courir jusqu'au bout du monde. Mais sur une île, le bout du monde n'est jamais bien loin » (Demers, 1992 : 82). Selon l'optique de l'anthropologue, le héros du roman s'avère pour l'adolescente une étoffe de sens, car elle l'aide à apprivoiser sa situation dramatique en atténuant un instant son tourment.

La lecture du *Héron bleu* amène une autre figure connue de la lectrice, soit celle du pélican tirée d'un poème d'Alfred de Musset : « Le héron bleu a réveillé des mots dans ma mémoire. Lorsque le pélican, lassé d'un long voyage/ Dans les brouillards du soir retourne à ses roseaux/ Ses petits affamés courent sur le rivage [...] » (Demers, 1992 : 52). Cette description familière s'impose donc à elle et permet de mettre une image et des mots sur sa douleur : « Et, se frappant le cœur avec un cri sauvage/ Il pousse dans la nuit un si funèbre adieu/ Que les oiseaux des mers désertent le rivage » (Demers, 1992 : 52). On peut donc voir dans cet extrait du roman un exemple de dialogisme entre les étoffes elles-mêmes. On passe d'un oiseau à l'autre, d'un texte à l'autre, puisés dans la culture littéraire de la jeune fille. Il y a dialogisme avec les étoffes parce qu'elles suscitent un questionnement du sens et suggèrent des pistes de réflexion afin de surmonter un traumatisme, en intégrant la souffrance « dans l'ordre de la représentation, du *logos* » (Lacroix, 1998 : 10). Sur ce point, nous pouvons ajouter la perspective qu'offre la lecture : « La transformation provoquée par la lecture, ce n'est plus l'angoisse de la mort, c'est la lutte contre l'horreur. [...] elle plante en nous l'espoir de transformer le réel » (Cyrulnik, 2003 : 149).

Toujours en fonction d'une recherche du sens, il y a lieu de se demander comment s'élaborent les questions relatives au sens dans le contexte de l'analyse de récits destinés à un

public adolescent. « Selon Bakhtine, elles se développent par les mots d'autrui, en s'articulant à des positions que nous avons entendues dans la conversation ou lues dans les livres, qui sont les paroles des autres » (Eslin, 1997 : 13-14). Au vu de cette théorie, l'œuvre littéraire s'avère l'objet par excellence de la recherche du sens, dans la mesure où elle est imprégnée d'emblée de la présence du discours de l'autre.

C'est ainsi que s'établit une relation de dialogisme entre les héroïnes et différents matériaux, littéraires ou non. Et l'on repère différents réseaux. Sara et Marie-Lune accordent de l'importance à des poèmes, des romans, des chansons, des pièces de théâtre, des films, tout en se remémorant les paroles bienveillantes de la mère, la tante, Sabrina ou Élisabeth, Serge, Antoine, Jean ou Emmanuel... « La lettre de Jean ! Et celles de Fernande. Les dernières phrases d'Antoine. Et tout ce courrier jamais expédié à mon moustique. Ces mots étaient tout ce qui me restait. Des miettes arrachées aux tempêtes », résume Marie-Lune (Demers, 1994 : 84). Pareille intégration du discours de l'autre génère un « tissu » de sens, qui sert à « tricoter sa vie », comme le dirait Cyrulnik, et aussi son identité, bien entendu. Selon Lucie Guillemette, « [l']intertexte sert principalement [...] à rendre compte du trajet identitaire de la jeune fille qui lit et qui écrit, en intégrant inéluctablement à son propos des éléments de connaissance ⁸ » (2001b : 99-100). De fait, le chercheur n'est jamais seul dans sa quête ; il dialogue avec un autre, dieu ou lui-même, avec des textes, des œuvres et des

⁸ La question de l'intertextualité et du sujet féminin dans les textes de Poitras et Demers a fait l'objet de nombreux articles, particulièrement ceux de Lucie Guillemette (2003) « L'œuvre pour la jeunesse de Dominique Demers : quelques points de jonction du postmodernisme et du féminisme », dans *La littérature pour la jeunesse 1970-2000*, sous la dir. de F. Lepage, Montréal, Fides, p. 193-218 ; (2001b) « Romans pour l'adolescence et intertextualité : les figures de l'écrit comme procédé de représentation du sujet féminin », *Tangence*, n° 67, p. 96-111 ; (2001a) « Figures de l'adolescente et palimpseste féminin : la série d'Anique Poitras », *CCL*, n° 103, p. 44-63 ; (2000) « Quelques figures féminines dans le roman québécois pour la jeunesse. De l'utopie moderne à l'individualisme postmoderne », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, n° 2, p. 145-169.

événements, des « étoffes de sens » qui lui permettent de se remettre en question. Si nous ajoutons à ces morceaux de sens les croyances et les symboles présents au sein des romans, ne retrouvons-nous pas ainsi formée ce que l'on nomme une « religion à la carte » ?

Le sens peut encore se rencontrer dans de brefs moments, des moments d'émotion, ou des « moments de grâce » (Ferry, 1998 : 276) qui découlent de notre capacité à nous étonner, à nous émerveiller malgré tout notre brouhaha intérieur. C'est dans des choses toutes simples que l'on peut tirer une impression d'harmonie avec le monde, « à l'idée qu'il est, du moins pour nous et pour l'instant, bon comme il est » (Ferry, 1998 : 277) ; et que pour une fois, en un court moment, « nous avons le sentiment intime et heureux d'être enfin en paix avec lui » (Ferry, 1998 : 276). Et en paix avec soi, faudrait-il ajouter. Le sentiment de monde « aimable » (Ferry, 1998 : 277) que procure le contact de la nature, comme l'évoque le discours romanesque des textes qui retiennent notre attention, constitue un exemple éloquent de ces moments qui nous réconcilient avec la vie : « Tous les après-midi, beau temps, mauvais temps, Élisabeth m'entraînait dans une longue randonnée en dehors des sentiers. C'était le meilleur moment de la journée » (Demers, 1994 : 130). Pour Marie-Lune, le repos vient de la forêt qui a sur elle un effet d'accalmie : « J'étais bien dans cette forêt silencieuse. Je me sentais à l'abri » (Demers, 1994 : 72). La nature apporte aussi de la paix à Sara et lui permet d'amorcer un questionnement : « Assise sur mon rocher préféré [...] j'observe la Petite rivière Éden. [...] Deux forces, l'une fouguese, l'autre paisible, cohabitent naturellement dans un même espace. Ce processus que j'ai souvent perçu comme un dilemme, n'a-t-il pas lieu aussi en moi ? [...] Ces mouvements opposés et harmonieux que la nature orchestre sous mes yeux me rassurent » (Poitras, 1998b : 73-74). Le paysage inspirant permet de prendre conscience et de relativiser ce qui apparaissait à la jeune fille comme un

conflit intérieur. Pareille réflexion se dégage de la relation qu'entretient Marie-Lune avec la nature, qui « montre comment l'adolescente entre en communion avec cette nature, qui n'est pas à ses yeux un objet mais un sujet » (Guillemette, 2003 : 197), particulièrement lors de ses randonnées en forêt durant lesquelles elle développe une complicité avec Élisabeth.

L'anthropologue David Le Breton, dans son essai *Éloge de la marche* (2000a), fait valoir les vertus de la marche dont nous en énumérons quelques-unes ici. D'abord, « [l]a marche est un remède contre l'anxiété ou le mal de vivre » (Le Breton, 2000a : 165). Elle permet de reprendre pied au contact de la nature, pour retrouver le fil de son existence et renouveler sa curiosité. La marche a bien sûr un effet apaisant, on y refait ses forces et on resserre le lien que l'on a avec les autres marcheurs. C'est un moment propice à la méditation, pour revenir à soi et restaurer notre place dans le monde. Ces éléments s'énoncent dans *Ils dansent dans la tempête* : « Elle aimait la forêt et moi aussi. Entre ces arbres, nous devenions complices. [...] Ces heures en forêt me réconciliaient peu à peu avec la vie. Il y avait quelque chose de contagieux dans l'assurance tranquille d'Élisabeth. Je me sentais redevenir plus solide, plus lucide aussi » (Demers, 1994 : 131). La marche est comme une petite jouissance du temps et des lieux, elle est une manière de prendre une certaine distance face au rythme effréné de nos vies et de garder nos sens en éveil. Élisabeth et Marie-Lune parcourent les bois à l'affût du moindre bruit et du moindre mouvement. Le souvenir de ces randonnées forme une collection de moments d'exception passés à sentir, écouter, guetter... Pouvons-nous voir dans ces moments paisibles des morceaux de sens, du fait qu'ils procurent à leur façon une intensité d'être ?

1.2.5 Produire du sens par une intensité d'être

L'homme ne possède pas le sens. Comme il ne lui est pas donné, il doit tenter de le découvrir : « Le sens n'est pas à chercher, ni à trouver ; il est à produire, à inventer, à créer. C'est la fonction de l'art. C'est la fonction de la pensée. C'est la fonction de l'amour » (Comte-Sponville, 1998 : 293). Comme nous l'avons suggéré, la relation humaine jette une lueur de sens au cœur du néant. On peut s'accrocher à des « étoffes de sens », ou essayer de « produire du sens ». Dans une réflexion intitulée « Mise de sens, mise d'existence », David Le Breton nous éclaire à ce sujet : « Pour sortir de l'impasse, la force intérieure doit ouvrir une fenêtre dans [le] mur, c'est-à-dire, jeter une allée de sens, se fabriquer une raison d'être, une exaltation, provisoire ou durable, qui permet le renouvellement du sentiment d'existence » (2000b : 112). Une façon d'affronter la crise de sens est de s'imposer des obstacles, des activités exigeantes, des défis personnels, des moyens pour dépasser ses limites. Les jeunes héroïnes ont franchi cette étape et elles ont fait une provision de sens et de valeurs pour revenir à soi avec de nouvelles ressources. Elles ont retrouvé le goût de vivre bien sûr grâce à la relation avec un guide spirituel, chaque fois qu'elles ont dû vaincre leurs peurs, mais aussi lorsqu'elles ont tenu un rôle au théâtre, écrit un roman, ou simplement accepté de s'engager dans une nouvelle relation amoureuse. Au moyen de l'effort, elles ont réussi à créer une « intensité d'être » (Le Breton, 2000b : 115). Voilà qui résume bien le parcours adopté dans *Ils dansent dans la tempête* et le deuxième tome de *La chambre d'Éden*.

L'intensité d'être peut se créer autrement, voire dangereusement. Le défi personnel évoqué peut également prendre la figure de l'épreuve rituelle, tel que les observateurs de la postmodernité le conçoivent, c'est-à-dire un déplacement de l'expérience du sacré vers les

activités quotidiennes, soit une expérience suscitée par la rencontre d'un interdit. Bien que certaines personnes semblent prendre un certain plaisir à jouer aux frontières de la mort, la prise de risque n'est pas seulement l'apanage des adeptes de sport extrêmes et autres aventuriers en quête d'un surplus d'adrénaline. Si le risque accompagne bien souvent notre quotidien et nos activités les plus banales, la prise de risque délibérée peut parfois prendre la tournure d'un véritable défi à la mort. Ce jeu aux frontières de la mort se veut une fabrique de sens.

L'anthropologue décèle dans la conduite à risque un rite de passage radical qu'il compare à l'ordalie des temps antiques. Il définit cette dernière comme un rite judiciaire faisant appel au jugement de Dieu pour décider de l'innocence d'un individu. Dans la société moderne, l'ordalie devient un rituel par lequel une personne « demande à la mort par l'intermédiaire de la prise de risque si son existence a encore un prix » (Le Breton cité par Jeffrey, 1998 : 72). Ainsi, l'expérience limite, comme le sport extrême ou la conduite délinquante chez l'adolescent, dans lequel le sujet met symboliquement ou réellement son existence en jeu, vise à éprouver la valeur de la vie. La mort pouvant être un « lieu rêvé pour renflouer un sentiment d'identité défaillant, un goût de vivre qui peine à s'étayer » (Le Breton, 1996 : 69), « la sollicitation rituelle du destin » (Le Breton, 1996 : 67) qui apparaît comme une manière à peine détournée d'attenter à ses jours, « est plutôt la chance que se donne un individu pour se remettre au monde » (Le Breton, 1996 : 67). Voilà une explication éclairante et convaincante de « la deuxième vie » de Sara qui, on le sait, vit une expérience de mort temporaire. Elle se met donc à l'épreuve lors de son expérience hors du corps, car elle aurait pu ne jamais en revenir : « Un pas. Un tout petit pas pour le rejoindre [son ami Serge]. [...] Je suis libre de franchir ou non cette limite. [...] Et j'oublierai qu'une enveloppe

charnelle m'attend là-bas. [...] Mais si je ne rentre pas dans ce joli petit corps sur le point d'être charcuté, qui pourra évoquer l'histoire de SERGE ET SARA ? » (Poitras, 1994 : 222-223). Sara décide de réintégrer son corps, estimant « qu'il lui reste tant à faire encore » (Poitras, 1998a : 103), d'autant plus qu'elle se donne un nouvel objectif, un projet d'écriture qu'elle concrétisera des années plus tard. Chez Marie-Lune, cette volonté s'exprime chaque fois qu'elle pousse son corps à ses limites en ski, en vélo ou à la nage, jusqu'à l'épuisement, pour oublier sa douleur, quitte à en payer le prix. De fait, elle aurait pu mourir d'hypothermie lors de son escapade en ski de fond.

Boris Cyrulnik croit que « [p]our un adolescent, il s'agit moins d'une prise de risque que d'une aventure identifiante qui lui permet de découvrir ce qu'il vaut. Et c'est bien une sorte d'initiation qu'il met en scène et non pas un désir de mort » (2003 : 218). « Tout affrontement constitue l'équivalent d'une initiation [...] », ajoute-t-il (2003 : 220). Un affrontement qui peut passer par la transgression des interdits, la sexualité, la grossesse, ou encore une *near death experience*, par exemple. Si les adolescents prennent des risques, c'est que la société actuelle ne propose plus de balises culturelles qui permettent de s'intégrer, explique-t-il encore. Les rites d'initiation font défaut, alors on doit s'en créer de nouveaux, absurdes ou dangereux, qui ont pour fonction d'accueillir le jeune dans la société et l'inviter à l'autonomie. « Ceux qui croient en leur liberté intime décideront d'aller chercher d'eux-mêmes la situation initiatique qui les socialisera » (Cyrulnik, 2004 : 104). Sara et Marie-Lune feront toutes les deux un voyage. Que ce soit au Yukon ou au cœur des Laurentides, le voyage sera surtout intérieur. Elles se mettront ainsi à l'épreuve afin de découvrir ce qu'elles valent et ce qu'elles veulent.

Dans ce chapitre, nous avons analysé une première dimension de la quête des héroïnes : la recherche d'affectivité, de compassion, de liens signifiants permettant d'amorcer le travail de résilience. Il nous a été permis de découvrir aussi le réseau de sens que les personnages féminins se construisent au moyen de divers matériaux culturels qu'elles apprécient et grâce à des expériences et des rencontres inédites, auxquelles nous nous référerons encore dans les prochains chapitres. Comme nous le verrons, la spiritualité et la religion peuvent être également des avenues de sens au cœur de ces romans de formation.

CHAPITRE II

L'AVENTURE SPIRITUELLE

Il est parmi nous des êtres qui, librement, par goût et aussi pour répondre à un appel intérieur, se dirigent vers le temps qui vient en ayant le sentiment que, dans cet avenir, l'invisible vient à leur rencontre (Thomas, 1991 : 136).

Bien que les religions traditionnelles aient régressé et perdu de leur popularité en Occident, dans le domaine spirituel, les initiatives personnelles témoignent d'un besoin encore actuel : trouver une réponse à la souffrance, à la mort, mais aussi parfois le besoin de croire en quelque chose de plus grand, d'absolu. « Les besoins spirituels demeurent les mêmes, qu'ils concernent le sens de la vie, la transmission des valeurs ou les liens entre les hommes » (Vallet, 1995 : 66).

Dans ce chapitre, nous examinerons les discours religieux et spirituel se greffant aux fictions romanesques. Ce faisant, nous nous attarderons à l'expérience des héroïnes et au témoignage de croyantes rencontrées au hasard de leur route. Il s'agit de femmes habitées par une présence forte et mystérieuse, qui inviteront les jeunes filles à se tourner vers le Tout ou le Tout-Autre, selon les convictions de chacune. Dans les romans à l'étude, c'est lors de moments difficiles que les personnages principaux sont initiés à une forme de spiritualité, car la religion demeure « le lieu privilégié de la quête de sens et de l'apaisement des troubles existentiels » (Jeffrey, 1998 : 10). De plus, c'est aussi lors de cette crise existentielle que les deux protagonistes découvrent « la fécondité des rituels, des symboles, des exercices de vie

(retraite, méditation) et des “attitudes spirituelles” (piété, ferveur, silence, recueillement, don de soi, respect sacré, joie mystique, dévotion, dévouement) » (Jeffrey, 1998 : 11), autant de moments qui rythment et alimentent la vie des femmes qu’elles rencontrent et qui trouveront aussi un certain écho chez Marie-Lune et Sara.

2.1 Religion et modernité : religion éclatée

Pour comprendre le rapport actuel de l’homme avec le religieux, il importe de décrire les changements structurels qui se sont produits au sein de la société moderne. On a associé un temps modernité et sécularisation. Trois traits de la modernité ont contribué à l’effacement progressif de la religion, explique Danièle Hervieu-Léger, sociologue et spécialiste des religions. D’abord, la mise en avant de la rationalité dans tous les domaines de la vie humaine, c’est-à-dire « l’impératif de l’adaptation cohérente des moyens aux fins que l’on poursuit » (Hervieu-Léger, 1999 : 29) a élevé la science et la technique comme seule condition du progrès et du développement humain global. Cette logique de rationalisation voue la religion à un retrait toujours plus poussé. Deuxièmement, dans un monde valorisant la rationalité instrumentale, le type de rapport au monde est celui de l’autonomie, puisque l’individu s’affirme comme législateur de sa propre vie : « À travers ce rêve d’un monde entièrement rationalisé par l’action des hommes, s’exprime un type particulier de rapport au monde. Celui-ci se résume dans une affirmation fondamentale : celle de l’autonomie de l’individu-sujet, capable de "faire" le monde dans lequel il vit et de construire lui-même les significations qui donnent un sens à sa propre existence » (Hervieu-Léger, 1999 : 30-31). En troisième lieu, la modernité implique la dissociation des institutions politiques, économiques, religieuses, morales, scientifiques, artistiques et culturelles ; il y a aussi séparation entre la sphère publique et la sphère privée qui ne s’interpénètrent plus. Par ce processus, la société

laïcisée n'est plus soumise à des règles édictées par une institution religieuse. Ce qui est spécifiquement moderne, « c'est que la prétention de la religion à régir la société entière et à gouverner toute la vie de tout individu est devenue illégitime » (Hervieu-Léger, 1999 : 33). Par conséquent, la religion ne fournit plus l'ensemble des valeurs et des normes ; elle n'est plus un dispositif idéologique, pratique et symbolique qui contrôle le sens collectif et individuel, ainsi que l'appartenance à une lignée de croyants particulière : « Dans la modernité, la tradition religieuse ne constitue plus un code de sens qui s'impose à tous » (Hervieu-Léger, 1999 : 33).

Or, l'utopie moderne de rationalisation a engendré la désillusion, l'inassouvissement des attentes, et elle a en outre suscité des questions liées à l'innovation et à l'avancée scientifique. Une telle inquiétude a créé un espace propice et fertile à l'imaginaire, qui engendre de nouvelles formes de religiosité pour répondre aux aspirations déçues. Tel est le paradoxe de la modernité qui a mis à mal la théorie de la sécularisation : on a disqualifié les institutions religieuses comme systèmes de sens et de régulation des croyances et en même temps, ou par là même, on en a fait surgir de nouvelles, tout aussi « irrationnelles », ce que confirme Hervieu-Léger : « [...] cette même modernité sécularisée offre, parce qu'elle est génératrice à la fois d'utopie et d'opacité, les conditions les plus favorables à l'expansion de la croyance. Plus l'incertitude de l'avenir est grande, plus la pression du changement est intense, et plus ces croyances prolifèrent, en se diversifiant et en se disséminant à l'infini » (1999 : 42).

En vertu de ce double mouvement, il a fallu repenser le rapport de la modernité à la religion sous l'angle d'une dispersion et d'un réaménagement des croyances. Après ce qu'on

a appelé le désenchantement du monde, la sortie de la religion, on parlerait aujourd'hui plutôt de mutation, de transformation. Voilà les bases de la modernité religieuse que l'on doit prendre en compte dans la description du paysage religieux qui cimente les textes qui nous occupent. De quoi est composé ce paysage au juste ?

2.1.1 Le bricolage et la recomposition : la religion personnelle

La religion postmoderne, qui a donc subi la crise des métarécits, prend ses distances à l'égard du christianisme et s'inspire plutôt des religions du monde entier. Elle se pratique en marge des principales Églises, en s'individualisant. La religion dogmatique a fait place à une religion plus personnelle, c'est-à-dire axée sur le vécu du sujet religieux. Dans son ouvrage *Jouissance du sacré*, Denis Jeffrey décrit la religion dans le contexte de la postmodernité :

La religion de la postmodernité renvoie à l'expression d'une sensibilité qui compose avec le désir de croire et d'espérer, de donner sens à une souffrance, à une perte ou à un moment exaltant, d'arrimer le fil fragile de la vie à une quête spirituelle sans cesse renouvelée, de vitaliser l'existence, de ritualiser une période difficile (1998 : 9).

Pour répondre à leurs besoins, « de nombreuses personnes se “bricolent” une religion personnelle avec des matériaux religieux – rituels, croyances, symboles, mythes et mythèmes – glanés ici et là au hasard des rencontres, des lectures et des expériences personnelles » (Jeffrey, 1998 : 10), de véritables étoffes de sens, pour ainsi dire.

Après avoir relégué l'institution catholique au rang de « folklore », voilà que l'on est à la recherche de nouvelles formes de spiritualité de remplacement. Même si l'homme moderne se sent et se prétend areligieux, il dispose encore de mythologies, de rituels et de symboles qui s'apparentent au sacré. Il cherche, parmi la multitude des produits offerts au supermarché spirituel, celui qui comblera le mieux son besoin de transcendance ou encore

celui de *se* transcender. Qu'il le veuille ou non, et à l'encontre d'une certaine vision matérialiste étroite, on peut déduire que l'humain moderne est un être religieux, tout comme il est un être économique, politique et social. Ainsi, l'homme serait-il toujours *homo religiosus*, fondamentalement religieux, un « être-de-sacré » (Vernette, 2002 : 127), comme l'a décrit jadis Mircea Eliade. Quoi qu'il en soit, comme le signale Odon Vallet, au fil de l'histoire subsiste un élément de permanence : « Pourquoi, malgré la sécularisation du monde contemporain, les individus et les groupes cherchent-ils des repères au-delà de l'humain ? » (1995 : 9).

La recomposition des croyances « qui trouvent leur raison d'être dans le fait qu'elles donnent un sens à l'expérience subjective des individus » (Hervieu-Léger, 1999 : 18) advient par l'emploi et le réemploi dont font l'objet les grandes traditions religieuses. De ce fait, le croire contemporain possède un caractère malléable, fluide et dispersé. On parle maintenant de « religieux "à la carte", religieux "flottant", croyances "relatives", nouvelles élaborations syncrétiques » (Hervieu-Léger, 1999 : 22). Le phénomène religieux contemporain possède les traits de la postmodernité, soit l'éclectisme, le relativisme, le pluralisme et la consommation. Sur le grand marché des systèmes de référence créé par l'éclatement des appartenances religieuses et la liberté de foi et de pratique, chacun choisit à sa convenance et compose sa mosaïque pour apporter quelques réponses à son angoisse existentielle. La combinaison possible des croyances passe de l'addition, à la juxtaposition, à la superposition, en puisant dans des registres variés comme la spiritualité, la philosophie, la psychologie, l'ésotérisme, etc. La structure et le mode de rassemblement des nouveaux groupes varient également. On en voit certains contraignants, qui régissent fortement la vie des membres, et d'autres où l'adhésion est tout à fait informelle. Si « la religion [est] un

moyen privilégié qu'ont les hommes de se lier entre eux en se liant aux dieux » (Vallet, 1995 : 12), elle serait aussi et surtout « le remède à l'individualisme et l'antidote contre la solitude de ceux qui ont coupé les ponts entre la Terre et le Ciel » (Vallet, 1995 : 12).

2.1.2 La fin des identités religieuses héritées : crise de la transmission

Dans ce paysage métissé subsiste néanmoins beaucoup d'inculture et d'indifférence religieuse, surtout chez les jeunes générations. Et pour ceux qui sont en demande de repères, l'argument d'autorité ne passe plus. Il y a intégration des valeurs de la modernité comme l'autonomie et la liberté. Il n'est plus question d'imposer à quiconque un dogme, une morale ou un rite. On s'intéresse à ce qui peut proposer un art de vivre, une vie meilleure. Alors la quête se fait plus pratique qu'intérieure, plus sensible que réfléchie. On ne se transmet plus la foi de génération en génération. Être chrétien ou autre ne va plus de soi, dans un contexte social où l'engagement, l'expérience et le témoignage de croyants ne sont plus entendus et encore moins partagés : « La famille est entrée dans l'ère du silence sur la foi », nous rappelle Jacques Grand'Maison (1992 : 31).

On constate en effet peu ou pas de culture religieuse chez Sara et Marie-Lune. Cette dernière se souvient avoir déjà vu à la télévision un reportage sur « des femmes coiffées d'un voile et agenouillées » (Demers, 1994 : 61). Son père lui « avait dit que c'étaient de vieilles emmerdeuses » (Demers, 1994 : 61). On retrouvera plus loin l'influence de ce discours dans les propos de Marie-Lune : « Élisabeth ne pouvait pas faire partie de cette bande de timbrées » (Demers, 1994 : 80). L'adolescente intègre dans son propre discours les préjugés entendus dans sa famille, avant de formuler sa propre opinion. En faisant la rencontre des

moniales, elle se questionne sur la foi chrétienne, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre.

Quant à Sara, on ne sait presque rien de sa culture religieuse. Elle entre dans un sous-sol d'église pour la première fois, dit-elle, lorsqu'elle va rencontrer son amie Mandoline, à une réunion des Alcooliques Anonymes. On apprend toutefois que son père s'intéresse à la réincarnation, mais sans en parler, et qu'elle a une tante sensible à l'ésotérisme. Mais l'absence de dialogue consacré à la religion entre parents et enfant démontre qu'aujourd'hui « [l]es parents ont intériorisé l'idée du “libre choix” des enfants, ou d'une civilisation moderne fondée sur l'autonomie et la décision des individus » (Schlegel, 1997 : 23).

Par ailleurs, la relativisation du fait religieux résulte beaucoup du développement des moyens de communication, du dialogue entre les cultures et d'une découverte mutuelle des différentes traditions. L'atténuation des frontières géographiques et idéologiques favorise le brassage des cultures et des cultes. « L'idée même d'une vérité ici-bas, et *a fortiori* d'une seule vérité, paraissant absurde ou incroyable, même ceux qui sont croyants [...] partagent un fort relativisme (“il y a du bien dans toutes les religions”) » (Schlegel, 1997 : 29). Si les religions se valent toutes, alors je peux croire à ce que je veux, pense-t-on.

Les sociologues qui s'intéressent à l'évolution religieuse observent chez les jeunes une sortie massive de la religion institutionnelle, avec une croyance qui glisse vers le paranormal plus que vers l'incroyance. Jean-Louis Schlegel explique ce phénomène :

Ce n'est pas qu'ils aillent vers moins de religion(s), au contraire, mais en l'absence de barème du vrai, toute hiérarchisation autre que celle de l'expérience (« si cela me fait du bien, pourquoi le refuser ») paraît impensable. Le primat de l'expérience consacre

les démarches de sens empiriques, ce qui explique peut-être l'attrait des parasciences-réconciliations inédites entre science et religiosité - ou, au-delà des jeunes du bouddhisme. Envisagée [*sic*] pragmatiquement, les religions sont reçues par bribes, selon leurs aspects utiles ; elles sont mobilisées pour le bonheur, engagés [*sic*] pour des usages thérapeutiques (1997 : 29).

Ce phénomène s'illustre dans la série de Poitras, à mesure que Sara manifeste une ouverture pour la magie et l'inexpliqué. En anticipant sur nos propos, nous pouvons remarquer que le manque de culture religieuse a toutefois un effet positif : n'ayant pas baigné dans une quelconque tradition religieuse, les héroïnes ne sont pas trop influencées par une façon de penser la religion et de vivre une expérience spirituelle. Les adolescentes accueillent donc le discours sur le divin et la transcendance sans trop de préjugés et d'idées préconçues et témoignent même d'une certaine curiosité à son endroit, comme nous le verrons.

2.1.3 Le règne de l'individualisme religieux

Plusieurs observateurs, comme Danielle Hervieu-Léger et Jean Vernet, parlent de nomadisme pour qualifier une certaine forme de pratique religieuse de l'individu postmoderne, qui est parfois comparé à un touriste spirituel. Ces expressions soulignent le fait que l'on change plus aisément de croyance aujourd'hui, au gré des rencontres, des voyages, des lectures, voire des intérêts du moment. On se définit couramment comme « en recherche » et donc moins lié à une institution religieuse en particulier. La pratique se déplace vers le ponctuel, l'intense et l'éphémère à la fois, comme une adaptation à l'esprit du temps. « Certains analystes soulignent cependant que dans le même temps de nouvelles formes de participation sont nées, plus ponctuelles, plus intenses, plus ferventes : on pense aux grands rassemblements (visites du Pape, JMJ [Journées mondiales de la jeunesse]), à la fréquentation intense de certains monastères, à la multiplication de groupes de prière [...] »

(Schlegel, 1997 : 23). Ces pratiques ponctuelles revêtent un caractère tribal, tel que les analyses développées par Michel Maffesoli l'ont démontré, « on entendra ici une forme d'être-ensemble typique de la postmodernité, mouvante et non exclusive, oscillant entre l'individualisme et la masse, davantage fondée sur l'affectif et les affinités identitaires que sur la rationalité et les identités préétablies » (Ménard, 1998 : 111). Sara qui adhère à la philosophie de vie de Sabrina dans une relation maître-disciple met en relief le caractère mouvant de l'appartenance, tandis que Marie-Lune qui partage la vie des moniales pendant quelques jours insiste sur le caractère affectif de la relation : « J'aime la chaleur de cette petite chapelle. Certains jours, j'ai l'impression de me mêler un peu à elles » (Demers, 1994 : 154).

En matière de spiritualité et de religion, l'individu est le centre de tout mouvement, de toute approche. La nébuleuse mystique ésotérique fournit un exemple concret de religiosité centrée sur l'individu et son accomplissement, où le primat est accordé à l'expérience personnelle : « Il ne s'agit pas de découvrir et d'adhérer à une vérité existant en dehors de soi, mais d'expérimenter – chacun pour soi – sa propre vérité. Il s'agit d'atteindre soi-même, de façon aussi complète que possible, les objectifs que la société moderne offre comme horizon à tous : la santé, le bien-être, la vitalité, la beauté » (Hervieu-Léger, 1999 : 163). Autrement dit, une religiosité *light* comme le dit Guy Ménard, c'est-à-dire qui « se conjugue tout naturellement avec cet *hédonisme* généralisé dans lequel on a pu voir un autre trait caractéristique de la postmodernité [...] » (Ménard, 1998 : 114). Un courant fort de cette nébuleuse est le Nouvel Âge, que nous allons maintenant explorer.

2.2 L'idéologie New Age

Le courant New Age, ou Nouvel Âge, donne généralement l'impression d'un fourre-tout de croyances et de pratiques hétéroclites, allant de l'ésotérisme à l'astrologie, en passant par la méditation et la gymnastique douce. Mais à la base de ce conglomérat, existe tout un système de pensée, une « *sensibilité* globale » (Thomas, 1991 : 125).

Le New Age est une religiosité postmoderne qui se présente à nous comme un mouvement spiritualiste et mystique (dont l'ambition est à la fois politique et religieuse). Puisqu'au sein de la société postmoderne, « [i]l n'y a plus de représentation globale et rassurante du monde » (Lacroix, 1996 : 7), le New Age arrive donc à point en faisant l'annonce d'une nouvelle ère, l'Ère du Verseau. Rappelons que ce mouvement est né aux États-Unis dans les années 1960, dans la foulée de la contre-culture et du mouvement hippie, et aussi de la nouvelle psychologie humaniste et celle dite « transpersonnelle », une approche ayant pour intérêt les propriétés du psychisme humain jusque-là inexplorées. Il est aussi en réaction contre le matérialisme effréné, le système capitaliste et la civilisation du progrès scientifique et technique. L'humanité court à sa perte, disent les adeptes de ce mouvement, il faut « renverser la vapeur ».

Selon le Nouvel Âge, l'humanité s'apprêterait à entrer dans une phase nouvelle grâce au changement de période astrologique (chaque ère dure 2146 ans), qui correspond à un stade de la civilisation ; on passera alors de la constellation du Poisson, l'ère du christianisme marquée par les guerres et les conflits, à celle du Verseau, l'ère de la paix, de la spiritualité et de l'harmonie. L'Ère du Verseau sera donc plus humaine, ce sera une ère de réconciliation à tous points de vue. L'harmonie du moi avec Dieu, avec autrui et avec la nature sera rétablie.

Ce changement se fonde sur l'Esprit/ Conscience/ Énergie, le principe spirituel-divin à la base de la vision *new age*.

Le premier principe de cette idéologie est la primauté de la spiritualité sur la matérialité, primauté de l'Esprit sur la matière. Une personne attirée par l'idéal du Nouvel Âge « estime que le matérialisme dominant rétrécit indûment le champ de vision et de conscience » (Keller, 1990 : 15). Les sens nous procurent une expérience incomplète ; la plénitude de l'être s'obtient avec le spirituel. On ne peut être heureux si on en reste à la condition matérielle et à la finitude de l'homme, d'où la croyance à la réincarnation et à la communication avec l'au-delà. La matière est un obstacle, car la vérité se cache derrière la réalité sensible, d'où la méfiance en l'analyse réaliste.

Le second principe est celui de l'unité : tout est Un, tout est Énergie, une énergie primordiale qui régit tout. Le multiple n'est qu'apparence ; la réalité est fondamentalement une. Il s'agit donc ici d'un discours moniste.

Le Nouvel Âge se présente comme une synthèse religieuse. D'abord, toutes les religions sont égales et équivalentes car que ce soit celle d'un monde primitif ou d'un monde civilisé, toute religion dévoile à sa manière « une même ultime Vérité » (Lacroix, 1996 : 54). De plus, « le Nouvel Âge refuse d'enfermer la religion dans les seules limites de la foi car il considère que l'initiation ésotérique est une clé d'accès au monde spirituel » (Lacroix, 1996 : 55).

Il se veut également une synthèse de la science. Plus encore, le Nouvel Âge entend dépasser le rationalisme en intégrant des courants irrationalistes, considérés comme de la non-science. La psychologie transpersonnelle pour laquelle ils démontrent un grand intérêt « vise par ailleurs à atteindre la Réalité essentielle derrière le monde des apparences » (Vernette, 1992 : 109).

L'élargissement de la conscience et la transformation personnelle sont deux éléments joints dans la vision *new age*. L'attente de l'Ère du Verseau ne se fait pas passivement pour les *new agers*. L'être humain doit se transformer pour être prêt à vivre dans cette « nouvelle conscience », car l'être actuel est malade, en quelque sorte : « L'homme a rompu les liens qui l'unissaient à ses semblables et au monde. Sa conscience s'est laissé incarcérer dans la prison de l'ego » (Lacroix, 1996 : 42). L'homme doit dépasser ses propres frontières, son moi, et ultimement fusionner avec le monde, le Tout, la Conscience et donc abolir son individualité. Devenir Conscience cosmique, se fondre dans ce lieu d'unité, voilà le désir des enfants du Verseau. Cette transformation prend souvent la forme d'un chemin initiatique guidé par un maître, détenteur d'un savoir secret. L'élargissement de la conscience se fait en utilisant tout notre potentiel cérébral, ce qui veut dire de ne pas se restreindre au rationnel et surtout de réveiller la créativité qui sommeille en nous. C'est pour cette raison que l'on met au premier plan les états modifiés de la conscience, qui sont des états « où les frontières entre l'objet et le sujet, entre l'extérieur et l'intérieur, le moi et autrui, l'individu et le cosmos, l'humain et le divin deviennent indécises » (Lacroix, 1996 : 45). Cette sensation permet au cerveau de se recentrer sur le moi profond et d'aller à la rencontre de l'ultime réalité : Dieu lui-même, perçu comme Esprit universel et Conscience cosmique (qui est logé au plus profond de l'être intérieur). La conscience individuelle a quelque chose d'une nature divine.

L'homme et Dieu ne forment qu'un : « La transformation personnelle se termine en apothéose par la divinisation de l'homme. Tel est l'idéal humain que propose le Nouvel Âge » (Lacroix, 1996 : 51). Les états mystiques résultant d'une conscience élargie, seraient explicables par le seul fonctionnement du cerveau. C'est pourquoi on pratique la méditation zen, le yoga, le soufisme et l'utilisation de drogues hallucinogènes. D'autres méthodes encore sont puisées dans les religions hindouistes, orientales et primitives. « Tout est bon pour lui [le Nouvel Âge], tout peut être annexé : la religion, la science, la philosophie, l'ésotérisme, l'astrologie, la mythologie, le mysticisme, la spiritualité, la psychologie, le développement de la personne, les médecines de l'âme, les médecines du corps... » (Lacroix, 1996 : 53). Enfin, rappelons que la spiritualité du New Age n'est pas fondée sur une expérience de foi, mais sur une certaine connaissance, laquelle n'est pas basée sur une personne mais sur une énergie cosmique.

En résumé, on peut présenter le Nouvel Âge comme un phénomène socio-spirituel qui répond à la quête de sens, cause de malaise dans la société contemporaine, et à la recherche de valeurs plus humaines. Il répond également à un besoin de retour à une certaine spiritualité et à l'intériorité, et au souci de croissance personnelle par la découverte de son potentiel.

2.2.1 Coïncidences et prédestination

Parallèlement au déterminisme cosmique des différentes ères de l'humanité, l'être humain est régi par une certaine Énergie ; « l'homme nouveau est l'instrument docile du Soi omniprésent » (Keller, 1990 : 53). Il y aurait selon les *new agers*, un genre d'« ordinateur cosmique », où toute l'histoire du monde serait écrite, tout serait donc déterminé d'avance.

L'astrologie est ainsi hautement valorisée. De ce fait, le Nouvel Âge accorde une importance considérable au hasard et aux coïncidences. Le hasard n'est qu'une illusion, car tous les événements sont forcément liés entre eux. Il n'est pas étonnant de retrouver une telle fréquence de la coïncidence dans la série "Sara", où il est aussi question de clins d'œil du destin, de « curieuse impression de déjà-vu » (Poitras, 1998b : 140), d'intuition et de voyance. « Mon petit doigt me dit que tu as peut-être besoin de moi et il se trompe rarement » (Poitras, 1994 : 20), écrit Marie-Loup dans une carte à sa filleule. Tous ces éléments rappellent la thèse à la base de la « synchronicité » voulant que les rencontres faites sous le coup d'une étrange coïncidence puissent transformer la vie. D'ailleurs, l'écrivaine ne cache pas « sa fascination pour le phénomène de la synchronicité, qu'elle a beaucoup étudié [...] ». Plusieurs de ces coïncidences qui nous font signe et qu'elle décrit dans ses romans lui sont arrivées à elle » (Crépeau, 2005 : 19).

Dans cette foulée, Anique Poitras a pris soin de placer tout au long de son récit des événements ou des paroles qui préfigurent la suite de l'histoire. En voici quelques exemples. D'abord, les dessins de Serge marquent bien l'ironie de la vie. Son dessin intitulé « La lumière blanche », qui représentait un couple d'amoureux marchant sur un arc-en-ciel deviendra une publicité, à la suite d'un concours dont le slogan est « La soif de vivre », peu après la mort du jeune homme. « En ce temps-là, comment aurais-je pu me douter que ce tableau était prémonitoire ? » (Poitras, 1994 : 100), constate Sara. Comme un pressentiment, Serge dira deux fois « À la vie, à la mort ! » (Poitras, 1993 : 107, 119) à Sara, son amante. Celle-ci regarde avec intérêt le film *Roméo et Juliette*, ce qui est encore un présage du destin : la mort de Serge et le rôle que tiendra Sara dans cette même pièce. Évoquons aussi l'extrait du recueil d'Anne Hébert, *Les songes en équilibre*, ouvert au

hasard : « En vain dans mon cœur / Je guette. / Il ne passe rien, / Rien que la pluie, / Que la brume. [...] La brume s'étend / Par-dessus les champs / Chaleur blanche / Lumière blanche » (Poitras, 1993 : 194) ; ces vers annoncent l'expérience que Sara vivra quelques heures plus tard.

Pour rendre compte de ces coïncidences étonnantes, on peut souligner enfin le parcours de Sara qui se retrouve au Yukon, à suivre les traces de son aïeule : « Moi, Sara Lemieux, danseuse de french-cancan à Dawson City ! Comme Fifine ! La réalité dépasse la fiction, c'est le cas de le dire ! Complot angélique, dirait Marie-Loup. On ne peut pas passer impunément à côté de son destin, renchérirait Sylvain » (Poitras, 1998b : 129). Emmanuel, qui rejoindra Sara, prononcera certaines paroles attribuées à la danseuse Zifrine, concernant son époux Orgile : « Je ne suis pas venu au Yukon pour chercher de l'or, mais pour retrouver une perle rare ! » (Poitras, 1998b : 166). Par ailleurs, Sara, en se rendant là-bas, effectue une sorte de pèlerinage, car elle « inscrit ses pas dans ceux des générations qui l'ont précédé[e] sur les mêmes lieux » (Hervieu-Léger, 1999 : 110). S'il ne s'agit pas ici d'une lignée de croyants mais d'un lien généalogique, le mot pèlerinage prend tout son sens pour les *new agers* dans la communion avec les lieux et leurs esprits. Sara fera d'autres pèlerinages « émotifs » à son ancien domicile, à Niagara Falls (lieu du voyage de noces des parents) ou au cimetière (où sont enterrés sa mère et Serge). À propos de sa première visite à l'endroit où son « amour perdu dort à jamais » (Poitras, 1993 : 200), Sara se fait la réflexion suivante : « Aujourd'hui, tout me pousse à venir sur sa tombe : le rêve de la nuit dernière, l'extrait du livre d'Anne Hébert ouvert au hasard, alors que ce livre était sous mes yeux depuis des lunes, et ce film, *Roméo et Juliette* ! J'avais besoin de le revoir ! Aujourd'hui ! Sans penser qu'aujourd'hui c'était l'anniversaire de Serge » (Poitras, 1993 : 200). Force est de constater à

la faveur de ces quelques exemples l'idée de déterminisme propre au Nouvel Âge. Tous les heureux hasards et coïncidences sont interprétés comme des messages de l'au-delà, des « signes », selon le principe que chaque chose arrive pour une raison précise et peut faire sens si nous y cherchons une signification, un destin. Sara a le don de suivre « sa bonne étoile » et elle en prend conscience : « La vie a de drôles de tours dans son sac » (Poitras, 1998b : 122), affirme-t-elle.

Les rêves prémonitoires sont une autre façon d'appréhender le futur. Dans le cas de Sara, ils sont truffés de symboles, de signes de mauvais augure ou au contraire de « bonnes énergies », dont le sens peut se déchiffrer en consultant les guides et les dictionnaires d'interprétation des rêves, ouvrages abondamment utilisés par les adeptes du Nouvel Âge. Dans cette optique, on ne retiendra ici qu'un seul exemple : le rêve dans lequel Sara prend un repas avec sa mère, et celle-ci a la taille d'un bébé (Poitras, 1994 : 69). Or, « rêver d'un bébé est un des présages les plus sinistres ; plus cet enfant est petit, plus grave est le présage » (Créola, 1983 : 43). Dans ce même rêve, la ligne pointillée noire dans la tête de la mère devient la menace de la tumeur. La couleur mauve, qui ne teinte pas seulement ce rêve, n'est pas anodine ; cette couleur symbolise le passage de la vie à la mort, mais aussi la lucidité, l'amour et la sagesse, trois valeurs qu'a voulu léguer la mère à sa fille. Les rêves sont aussi une manière d'appréhender l'au-delà. Ils font la liaison entre ce monde-ci et l'autre. Par exemple, la mère décédée « communique » avec sa fille par les rêves.

Poitras inclut également de nombreux symboles spirituels, qui ont trait au divin ou à la connaissance ultime de soi, tels l'arc-en-ciel, typique du New Age, le chiffre sept (perfection), la lumière blanche (lumière intégrale, complétude), la flamme (illumination,

divinité). L'auteure jongle ainsi avec la symbolique des couleurs en teintant les rêves de Sara. L'arc-en-ciel que l'on retrouve sur le dessin de Serge est le symbole *new age* par excellence, car il signifie l'éveil de l'esprit, étant « un pont jeté entre la Terre et l'autre monde » (Pont-Humbert, 1995 : 66), un chemin entre l'âme humaine individuelle et l'esprit universel. L'arc compte sept couleurs, Sara recevra sept flammes. Nous y reviendrons.

2.2.2 Rapport à la mort et au-delà

Pour les *new agers*, « la mort n'est qu'un passage vers un au-delà que l'on peut expérimenter à travers différentes techniques [...] Ainsi, le New-Age n'offre pas seulement un système de croyances, mais le moyen d'"expérimenter" par soi-même, qui permet à chacun de se "bricoler" une vision de la mort et de l'au-delà qui lui convient » (Ferreux, 2000 : 169). Le discours concernant la mort se veut optimiste et rassurant, émettant l'idée que l'homme doit se préparer à mourir et ne pas avoir peur.

Le New Age propose la communication avec l'au-delà ; ainsi il met de l'avant des techniques qui permettraient d'établir un pont avec « l'autre rive », dont les principales sont le voyage astral, le voyage aux frontières de la mort, l'exploration des vies antérieures, la transcommunication et le channeling. Ce « spiritisme *new look* » (Bastian, 1991 : 35) est une expérience de dialogue avec les esprits des morts, qui met en présence le *channel* et une entité de l'au-delà qui lui transmet un message. Le *channel* est très près du médium : « Les vrais channels, [...] sont des gens à la fibre nerveuse très sensible et possédant un septième chakra totalement ouvert, d'où ils laissent "couler" l'information. Sans forcément devenir channel, il est possible d'apprendre à affiner ce type de perception » (Vernette, 1992 : 101-102). Il est à noter qu'un chakra, dans le langage ésotérique (tradition tantrique), est un point

corporel énergétique. Sara est elle-même un médium, selon cette définition. Toujours dans le New Age, les morts sont des sages qui nous conseillent, comme le font les défunts dans la série de Poitras. C'est d'ailleurs par les rêves et le voyage dans la lumière blanche que Sara peut communiquer avec Serge et Solange après leur mort. Les fantômes ou « esprits » des défunts permettent à Sara d'apprivoiser la mort d'une certaine façon.

Les adeptes du New Age portent une grande attention aux anges et aux esprits. Cet intérêt s'inscrit dans le cadre du retour de l'émotion en religion, caractérisé par le fait que chez beaucoup, aujourd'hui, le sentiment a tendance à se substituer à l'analyse rationnelle. Sara parle ainsi à ses proches défunts : « Serge, maman, vous êtes sans doute devenus de grands amis, là-bas, de l'autre côté de la lumière blanche. Des anges bienveillants qui me protègent, peut-être. Avions-nous rendez-vous aujourd'hui, dans l'île, pour nous dire bonjour ? » (Poitras, 1998a : 102). Cet extrait démontre la croyance à l'effet que les esprits des morts sont considérés comme des guides, au même titre que les anges.

Pour toutes les traditions religieuses, les anges sont des intermédiaires entre Dieu et les hommes : « Les anges sont des êtres purement spirituels ou des esprits doués d'un corps éthéré qui, remplissant une fonction de messagers, forment l'armée de Dieu » (Pont-Humbert, 1995 : 52). Dans le Nouvel Âge, les anges sont essentiellement « des outils spirituels au service du Moi illimité de chacun » (Couture, 1998 : 370). En tant qu'« êtres de lumière », ces guides intérieurs appartiennent au monde de l'intuition, de l'intériorité, de la sagesse individuelle. Leur fonction est l'épanouissement de l'être. À cet égard, « comprendre l'importance des nouveaux anges, c'est d'abord prendre conscience qu'ils sont des êtres plus

évolués que nous et qu'ils peuvent nous guider » (Couture, 1998 : 370). Voilà sans doute pourquoi les bonnes choses qui arrivent à Sara sont le fruit d'un « complot angélique » !

Dans *La lumière blanche*, Sara a la sensation de quitter son corps, de dépasser les limites de son enveloppe charnelle tout en se sentant happée par une lumière très forte, « blanche et délicieusement attirante » (Poitras, 1993 : 214). La description de cette « sortie hors du corps » est basée, voire calquée, sur des récits d'expériences aux frontières de la mort rapportés par des individus accidentés ou gravement malades, dans un état clinique aux limites de la vie et de la mort, et « dans lesquels ils décrivent la dimension suprasensible où ils se trouvent » (Lenoir, 2003 : 245). Dans le coma ou lors d'un arrêt cardiaque pour la plupart, ces personnes ont eu la certitude de quitter leur corps et de planer au-dessus de leur lit, puis « d'être aspirées à travers un tunnel et de se trouver enfin en face d'une Lumière indicible » (Keller, 1990 : 42). Sara a donc vécu une pareille expérience et elle est convaincue d'avoir effectué un voyage dans l'au-delà : « Pour l'instant, je suis muette comme une tombe à propos de ce chapitre Extra-Ordinaire de ma vie. Je n'ai pas envie de me faire étiqueter d'O.V.N.I. : Objet Vivant Non Intégré ! » (Poitras, 1994 : 18). Au cours de son expérience de mort temporaire ou imminente, Sara fait la rencontre d'un être désincarné, Serge, son amoureux mort quelques mois plus tôt, venu l'accueillir pour l'aider à faire le passage. Par cette même expérience, elle se trouve à explorer le « Réel », sans toutefois franchir la limite de la lumière blanche. Elle entend prouver par son témoignage « que la mort physique n'est pas un horizon limite, mais une étape dans l'odyssée du vivant » (Lenoir, 2003 : 245). Cette NDE (*near death experience*) est intimement liée au thème du « voyage astral », car Sara quitte son enveloppe corporelle et navigue dans l'espace-temps autour de son corps : « Je tourne la tête. Sur le lit, j'aperçois mon corps, inerte comme un

cadavre. [...] J'ai l'impression de flotter. [...] Je nage dans l'éther d'azur et d'or » (Poitras, 1993 : 214-215). Parce que cette expérience de dédoublement procure un immense bien-être à la jeune fille, la réintégration dans son corps ne sera pas facile.

D'autre part, la mort est moins dramatique, elle peut même provoquer des sensations fortes, parce qu'il y a un pont qui mène sur l'autre rive et que l'on peut en revenir. L'adepte du Nouvel Âge s'interroge à ce sujet : « quelle raison avons-nous de craindre la mort, dès lors que le "channeling" maintient le contact avec les êtres de l'au-delà ? » (Lacroix, 1996 : 51). La vision de la mort est dès lors plus rassurante. Sara est convaincue que « la mort est un renard qui jappe tant qu'on ne l'a pas apprivoisé » (Poitras, 1994 : 156). Puisque la jeune fille a elle-même fait l'expérience du « chemin de lumière » (Poitras, 1998b : 85) qui mène de l'autre côté, elle pourra conduire sa mère sur ce même « sentier » (Poitras, 1994 : 104). Son expérience de la lumière blanche a permis d'atténuer la peur de la mort et de transformer le départ de sa mère en un doux souvenir : « J'ai accompagné maman jusqu'à la toute fin. Ce que j'ai vécu avec elle m'a donné, je crois, la force d'accepter son départ même si le vide qu'elle a laissé reste très grand » (Poitras, 1998a : 78). Pour Marie-Lune, c'est tout le contraire. La mort provoque stupéfaction et consternation. La maladie de sa mère lui ayant été cachée, la mort survient sans qu'elle n'ait pu lui faire ses adieux ni régler le conflit qui avait éclaté au sujet de son copain Antoine. Cette relation conflictuelle suscitera chez la jeune femme un sentiment ambivalent de culpabilité et de soulagement.

Quant à Sara, elle croit à un au-delà depuis son expérience de la lumière blanche ; elle a pu voir qu'il y a « quelque chose » après la vie, qui n'est pas effrayant, mais au contraire très attirant : « Je fixe la limite de la lumière blanche : tout mon être se sent appelé par elle »

(Poitras, 1993 : 221). C'est différent dans le cas de Marie-Lune, pour qui la mort de la mère est une épreuve plus difficile, car elle ne peut établir de contact avec elle : « [...] on veut me faire croire que les âmes flottent après la mort. [...] Ce serait tellement plus facile si je croyais en Dieu et au ciel. Je pourrais parler à Fernande. Je saurais qu'elle est là, quelque part, vivante » (Demers, 1993 : 70). En résumé, les histoires décrites plus haut présentent un fort rapport de contraste entre deux visions de la mort. L'une vue comme passage, vers une nouvelle vie, amenant une autre forme de présence, et l'autre comme vide, créé par une absence totale, une disparition complète de l'être cher.

2.2.3 Néo-chamanisme

Jean-Patrick Costa, dans *Les chamans hier et aujourd'hui* (2001), aborde la conception chamanique du monde, qui présente une grande parenté avec la vision *new age*, s'étant approprié certains éléments constitutifs des religions autochtones. D'abord, « il n'existe pour les peuples chamaniques aucune séparation marquée entre le monde apparent et le monde invisible [ou monde des esprits] : nous appartenons à une seule et même entité [...] Tous les êtres vivants (hommes, animaux, plantes) sont égaux [...] [et] tous sont animés, habités par la même énergie vitale, celle du "Grand Tout" » (Costa, 2001 : 21). L'animisme, qui a pour fondement la « croyance à la présence d'âmes dans toutes les forces de la nature » (Vallet, 1995 : 57), s'exprime aussi par l'adoration des éléments cosmiques et le culte de la nature, qui trouvent leur prolongement dans l'écologisme et la volonté de bâtir une conscience planétaire. L'animisme « moderne » réapprivoise donc les forces cosmiques et les énergies célestes dans un système de correspondance microcosme/macrocosme.

La pratique animiste est mise en scène dans le texte de Poitras. Sabrina Rasa fait le salut au soleil, a un grand respect pour sa Déesse Mère ou « Dame Nature, sa grande maîtresse, qui lui enseigne tout » (Poitras, 1998b : 67) et pour qui elle expose des offrandes. Il s'agit ici de la notion de « Terre-Mère », chère aux Amérindiens. Sabrina vit en communion, en harmonie avec la nature, pour reprendre l'expression *new age*, et elle semble communiquer avec les animaux qui habitent avec elle en bordure du lac. « La resacralisation de la nature est l'une des racines du souci écologique des adeptes de ce mouvement », rappelle Keller (1990 : 23). La communication avec les animaux est l'une des légendes fondatrices du chamanisme racontant le temps où les hommes et les animaux pouvaient parler une même langue. Il faut savoir que, « d'après les peuples de la nature, le monde n'existe pas en tant que tel, indépendamment des hommes » (Costa, 2001 : 28). Aussi, « l'ours, le loup, l'anaconda ou le jaguar, animaux susceptibles d'attaquer l'homme dans certaines circonstances, sont tous considérés comme nos proches ancêtres, et la volonté qui anime les peuples de la nature est de forger une alliance avec eux plutôt que de tomber dans une peur irrationnelle » (Costa, 2001 : 29-30). Sabrina qui parle avec les loups et qui a comme amies les pygargues, est à l'écoute du monde qui l'entoure, et comme tout « homme des traditions chamaniques, [elle] entretient ce lien magique qui [la] relie à l'univers entier. [Elle] n'est plus seul[e] mais en communion avec le "Grand Tout", [elle] devient une sorte de "confident mystique" de l'univers » (Costa, 2001 : 30). Comme les peuples de la nature, Sabrina et Sara font aussi confiance à leur instinct et aux signes qui laissent entrevoir une réalité plus vaste et invisible.

Diverses fonctions sont dévolues au chaman au sein de sa communauté. Le chaman est un médiateur entre hommes (monde visible) et esprits de la nature (monde invisible),

c'est-à-dire qu'il communique avec les esprits des ancêtres et des animaux ; il est également devin et guérisseur. De fait, Sabrina a elle aussi quelques pouvoirs : hypnose, capacité de lire dans les pensées d'autrui, divination ou intuition particulière. Pour être reconnu chaman par ses pairs, l'apprenti doit subir une initiation. Il s'agit le plus souvent d'une « quête de vision », un rituel de passage visant à « obtenir une révélation émanant du monde invisible » (Costa, 2001 : 33) qui oriente la vie future de la personne interpellée. « L'expérience initiatique inclut l'idée d'une nouvelle naissance. L'initié n'est plus le même homme, il est transformé. Il est allé au bout de sa peur, de sorte qu'il n'aura plus jamais peur, une qualité sur laquelle de nombreux chamans insistent » (Costa, 2001 : 38). Cette renaissance qui suit la mort symbolique se manifeste dans certaines cultures par « l'incorporation d'un feu lumineux [ou] d'une boule de feu » (Costa, 2001 : 38). Pour Sara, ce sera la septième flamme promise par sa mère, celle du dépassement de la peur et de la conclusion de son périple intérieur.

Malgré qu'elle possède les caractéristiques du chaman « traditionnel », Sabrina Rasa est plutôt du type « néochaman ». Le néochamanisme, lancé dans les années 1960 avec la contre-culture et le mouvement hippie, s'élève contre la société de consommation et les valeurs matérialistes. Ce courant de pensée reprend des pratiques du chamanisme traditionnel, mais en intégrant un ensemble de techniques de réalisation de soi, de sorte qu'il perd sa vocation sociale de service à la communauté au profit d'un individualisme à saveur *new age*. Selon Costa, les néochamans occidentaux tiennent un discours adapté à la modernité et aux demandes des individus. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils ont été assimilés par la nébuleuse mystique-ésotérique comme guides de croissance personnelle, qui pratiquent aussi le culte de Gaïa.

Le néochamanisme se présente également comme une quête intérieure, une voie mystique, ayant pour but la recherche de la force intérieure dans l'humain, notamment par la pratique des états modifiés de conscience, terme et pratique récupérée par le Nouvel Âge. Parmi les « thérapies » induisant un état modifié de conscience, on connaît l'hypnose, qui est « un état particulier de conscience, entre veille et sommeil, qui se caractérise par une inhibition partielle de la volonté. [...] En hypnose classique (hypnothérapie médicale, par exemple), le travail de l'hypnotiseur consiste à induire des réactions chez son patient ou à lui permettre de libérer un matériau refoulé » (Pigani, 2001 : 89). Sabrina a recours à une technique d'altération de la conscience, qui s'apparente au principe décrit ici pour faire revivre à Sara son voyage hors du corps. Cette technique a pour but d'apporter une libération émotionnelle, un rituel qui place aussi Sara dans une situation d'apprentie chaman. À titre d'initiée, Sara est introduite dans un autre monde où joue la perception extrasensorielle par l'écoute d'une voix intérieure qui lui révélera sa « mission » consistant à écrire son histoire.

2.3 La lumière blanche : un parcours initiatique et synchrétique

Pour le Nouvel Âge, « [l]'homme est de même nature que Dieu. Aussi les enfants du Verseau présentent-ils fort les techniques d'"élargissement de la conscience" qui développent en eux l'étincelle divine, et leur permettent de devenir des êtres "réalisés" » (Vernette, 2000 : 95). L'état modifié de conscience permet à l'humain de retrouver le monde divin grâce à une illumination intérieure. C'est là que se trouve la parenté avec le gnosticisme : le savoir est à chercher au-dedans, à l'intérieur de chacun. Cette initiation est comme un « éveil », une seconde naissance, une *deuxième vie*. La connaissance qu'elle procure est de l'ordre de l'intuition, car le nouveau paradigme revendique l'expérience personnelle et favorise les

pratiques qui mettent en contact direct avec le divin. Les termes clés de cette interprétation sont donc la voix intérieure, la source et l'étincelle.

2.3.1 L'aspect ésotéro-gnostique

Les *new agers* apprécient beaucoup *L'alchimiste* de Paulo Coelho, qui traduit sous forme romancée la quête spirituelle, présentée comme un itinéraire par niveaux ou degrés de conscience. À l'instar du protagoniste de *L'alchimiste*, Sara reçoit sept « clés », illustrées ici par sept flammes, soit sept échelons spirituels à gravir avant d'atteindre l'illumination intérieure. L'étincelle divine, « comme une étincelle pour éclairer ma route » (Poitras, 1998b : 94), illustre la découverte de la puissance supérieure comme une vérité intime, un soi véritable, l'accession à sa propre vérité. Sara écrit à son amie Mandoline : « Ai-je trouvé au Yukon ce que tes amis appellent "Puissance supérieure" ? Je ne sais pas comment "la" nommer, mais c'est une petite flamme qui brille à l'intérieur de moi » (Poitras, 1998b : 154).

Si la lumière blanche est la première étape, elle est aussi la fin du cheminement initiatique, indiqué par le don de la septième flamme : « le sept symbolise un cycle complet, achevé, une perfection » (Pont-Humbert, 1995 : 376). Ce chemin forme une boucle, « Omega : le commencement et la fin » (Poitras, 1998b : 98). En effet, le cycle est achevé : du premier voyage dans la lumière blanche au dernier passage, qui marque l'aboutissement du parcours, la lumière blanche étant le symbole habituel de la plénitude et de la totalité. Les picotements que ressent Sara dans ses doigts sont le signe corporel de la septième flamme, ce qui semble vouloir dire que c'est par sa main que se fera la libération. L'écriture, don de la septième flamme, peut être associée au septième chakra « ouvert » qui serait alors la conscience, l'intériorité ou le feu de la création. La flamme est aussi la manifestation la plus

universelle de l'esprit divin. On peut interpréter ce passage comme l'atteinte du divin par la profondeur du moi conscient. Sara est comme éclairée par l'Esprit/Énergie/Conscience, une espèce de force divine.

« Descends à ta source. Tout est là » (Poitras, 1998b : 64), dit Sabrina Rasa. À la lumière de ce qui précède, le mot source renvoie à la Source divine qui existe dans tous les êtres humains, et aussi à l'extérieur, enveloppant tout l'univers. Dans cette optique, l'expérience « religieuse » ou de « foi » est tout simplement expérience de la Source. Par le fait même, cette expérience est ressentie et ne repose pas sur un système de croyances nourrissant l'intellect, puisque le chemin qui y mène se trouve déjà en nous ; il ne s'agit que de « connexion » pour ainsi dire. Sara prend donc contact avec sa source, par le biais de l'hypnose et du voyage astral, ce qui a pour effet d'ouvrir son esprit au monde spirituel, de développer ce niveau de conscience par l'écoute des intuitions. La lumière blanche s'avère une expérience fondatrice par excellence. À la suite de cette connaissance, Sara est devenue une initiée du monde suprasensible, un monde qui n'est pas accessible à tous, car il faut vouloir adopter une nouvelle attitude pour le connaître : s'ouvrir à une perception plus élargie de la réalité et transcender les modèles établis de pensée. « Ce n'est pas que tes parents ne veulent pas te croire, Sara. Ils ne le peuvent pas » (Poitras, 1994 : 25), résume Marie-Loup.

2.3.2 L'aspect mystique

Le passage dans la lumière blanche est le moment clé du parcours, celui qui nous permet une interprétation d'ordre religieux. L'expérience du transpersonnel s'apparente à

une expérience mystique en tant qu'expérience intense ou *peak experience*, qui manifeste certaines caractéristiques communes. Si l'on s'en remet à la description faite par Sara, elle se définit de prime abord comme une sensation, une impression d'être hors du temps, dans une autre dimension. Comme les expériences culminantes se rapprochent fortement des expériences mystiques, il y a risque de confondre l'émotionnel et le spirituel, nous prévient Vernet. De fait, n'ayant pas de mots particuliers pour décrire pareille expérience, le mouvement mystique-ésotérique se sert du vocabulaire emprunté à la mystique. Au centre de ce sentiment « mystique » se trouve la perception de Dieu comme la Conscience cosmique. « Et d'appeler à preuve l'expérience qu'ont faite les *experiencers* ranimés après une mort clinique : la rencontre d'une chaude Lumière rayonnant Amour et Compréhension. Ce serait une manifestation typique de l'Esprit universel et impersonnel » (Vernet, 1992 : 111). N'oublions pas que dans la perspective du Nouvel Âge, « la conversion est une transformation du cerveau. L'expérience mystique, un élargissement de la conscience. La prière, une modification des hémisphères. La vie spirituelle, un processus mental. Dieu, une forme d'Énergie » (Vernet, 1992 : 109).

Or, l'expérience humaine se transforme en une expérience spirituelle, à la toute fin de la série. La rencontre amoureuse est assimilée à une expérience intense et sacrée : « Nos corps s'unissent, avides et nus, comme des mains cérémonielles se joignent pour la prière. Et tout à coup je sais, je sais que nous prions, ici, dans la Chambre d'Eden » (Poitras, 1998b : 189). Une dimension spirituelle se conjugue à l'acte corporel. Une technique mise au point par le Nouvel Âge, le *tantra sky dancing*, fortement inspirée du yoga tantrique, voit aussi la relation sexuelle comme une expérience mystique, une union des contraires, une fusion des âmes et des énergies masculine et féminine, une participation au Principe universel.

L'auteure utilise d'ailleurs des termes bibliques : prière, Eden, paradis, qui sont exemplaires du syncrétisme *new age*. La relation sexuelle prend alors une dimension cosmique par la recherche de l'harmonie totale mais aussi par le dépassement du moi. De plus, prier, c'est s'adresser à dieu, à l'Autre ; « touche-moi jusqu'au plus profond de l'âme » (Poitras, 1998b : 189), demande Sara à Emmanuel ; or, dans la pensée *new age*, au plus profond de l'âme se trouve l'étincelle divine, l'Un.

Il est possible d'associer le New Age à une spiritualité, pour trois principales raisons, décrites par Alain Houziaux. Il s'agit d'« une quête et d'une connaissance qui ne visent pas tant Dieu lui-même que le sacré, le surnaturel, le mystère. C'est aussi une pratique qui reprend les rites et symboles de diverses religions traditionnelles. [On y voit] enfin une expression de soi qui s'enracine dans la présence en soi de l'"esprit" qui est à la fois souffle, énergie et principe divin » (Houziaux, 2002 : 5).

2.4 Les adolescentes et la foi

Dans *La chambre d'Éden* et *Ils dansent dans la tempête*, les protagonistes feront une rencontre importante, car cette dernière leur fera découvrir la dimension spirituelle de la vie, jusque-là ignorée. Bien que Dieu ne fasse pas partie de l'horizon des jeunes filles, il suscite tout de même chez elles le désir de sa présence. Voyons comment Marie-Lune définit son système de croyances : « Je ne crois en rien, Élisabeth. Et c'est bien triste. J'ai peur [...] de traîner toute ma vie cette solitude immense. J'aurais tant besoin de savoir que, quelque part, quelque chose ou quelqu'un ne bouge pas, ne change pas, ne fuit pas. Se tient droit et m'aime. [...] Si seulement tu pouvais me donner un petit morceau de ton Dieu » (Demers, 1994 : 142). L'image de dieu projetée est celle d'un être solide, reflétant la force des grands

sapins du lac où Marie-Lune a vécu son enfance. Plus qu'une intuition, cette dernière voudrait être habitée par une certitude aussi grande et aussi intime que celle de son amie, « cette fabuleuse certitude de n'être jamais seule » (Demers, 1994 : 129).

C'est par un hasard de circonstances que les jeunes filles entendent parler d'un être supérieur. Pour l'une, on l'a vu, il s'agit de « [c]e petit quelque chose qui n'a pas de nom » (Poitras, 1998b : 36). Pour l'autre, le monastère sera une porte d'entrée sur un monde autre. S'il est vrai que l'air du temps ne stimule guère la recherche spirituelle chez les jeunes et que rien dans leur vie quotidienne (famille, école, loisirs) ne favorise l'accès à une tradition religieuse et à la foi vécue, le sujet « dieu » ne semble pas pour autant périmé et inintéressant. C'est ce que l'expérience des héroïnes démontre. En ce qui concerne les personnages, c'est dans une période de doutes et d'incertitude que surgit la question de dieu. « Je ne sais pas qui tu es ! Je ne sais pas comment te nommer ! Je ne sais même pas si tu existes ! Mais si tu existes, peux-tu m'aider, moi aussi ? » (Poitras, 1998b : 80), demande Sara, impatiente de trouver des réponses à ses interrogations. L'adolescence étant elle-même dans une période de questionnement, de remise en question, il est normal que ce moment soit propice à une recherche d'une vie et d'une foi personnelle, d'une façon de croire qui lui soit propre. Toutefois, « [l]a foi ne pouvant être que libre et personnelle implique l'aventure » (Le Saux, 1993 : 20). Aventurer s'il en est une, Élisabeth n'hésite pas à comparer sa vie intérieure, « [t]oute cette activité derrière le silence » (Demers, 1994 : 128), à des montagnes russes, avec ses hauts et ses bas. Elle explique son parcours à Marie-Lune et la difficile décision de tout quitter pour son nouvel amoureux, « Lui ».

Le discours sur Dieu en est un qui s'adresse au cœur et à la raison. Si dieu ou le transcendant ne fait pas subitement irruption dans leur vie, les jeunes filles ont à tout le moins ce que l'on pourrait appeler l'intuition d'une réalité transcendante. Cela se manifeste chez Sara par une petite voix, « une petite flamme qui brille à l'intérieur [d'elle] » (Poitras, 1998b : 154), et chez Marie-Lune par un doute : « Je ne crois pas en Dieu. Mais je me disais... qu'on ne sait jamais. Et s'il était vraiment là ? » (Demers, 1994 : 101). Mais toutes les deux exprimeront une grande curiosité face à la relation que l'autre entretient avec cet Être, ce qui suscitera un questionnement. « Comment fait-elle [Sabrina] pour resplendir autant au cœur de son immense solitude ? Qu'a-t-elle trouvé dans ce recoin de l'univers que mes yeux ne voient pas, que mes oreilles n'entendent pas, que mes doigts ne touchent pas, que ma langue ne goûte pas, que mon nez ne sent pas ? » (Poitras, 1998b : 78), demande Sara. De son côté, Élisabeth encourage Marie-Lune à (se) questionner (sur) sa foi ou sa non-croyance : « Je ne crois pas à ce vide en toi. Ni à ce silence immense. Creuse-les. Tu verras » (Demers, 1994 : 156). Et pour amorcer sa réflexion, l'adolescente tombe sur ces mots de Thérèse de Lisieux, qui la remuent : « Veux-tu savoir si Dieu t'aime ? Jette-toi dans ses bras » (Demers, 1994 : 86). Au moyen de ces quelques mots, on propose le Dieu réconfort, le Dieu Amour, dont Marie-Lune a tant besoin.

Ces jeunes qui ont été éduquées en dehors de toute religion découvrent brusquement quelque chose d'assez imprévu, d'un peu étonnant même, et qui les bouleverse. Une émotion religieuse, une rencontre signifiante, une lecture fortuite ; et voici qu'elles se demandent ce qui leur arrive. Deviennent-elles croyantes pour autant ? « Avoir la foi... ça sonne bien mais ça signifie quoi ? » (Demers, 1994 : 91), demande Marie-Lune. En parlant et en partageant avec Sabrina et Élisabeth, les adolescentes sentent bien qu'il y a en ces femmes une

« troisième dimension », celle de la foi, ou d'une vie spirituelle profonde. Elles pratiquent la méditation, la prière, le chant, extériorisant ainsi la présence qui les habite. Si les adolescentes n'avaient jamais vraiment rencontré de croyants jusque-là, elles découvrent que l'expérience religieuse n'est pas de l'ordre de la fiction. Certes, elles sont un peu prises au dépourvu et ont une réaction première de rejet et de scepticisme. Quelque chose anime leurs amies qui est d'un autre ordre et qu'elles ne parviennent pas à comprendre. Pourtant, cette force qui émane de ces femmes les rend rayonnantes : « Elle était si pleine de son Dieu [...] Je savais qu'Élisabeth venait de passer des heures bénies avec Dieu » (Demers, 1994 : 134).

Les jeunes filles se demandent à leur tour si quelque chose dans leur système de croyances s'est modifié, voire ajouté. Enfin, peuvent-elles croire elles aussi ? « Peut-être que tu crois plus que tu ne le penses », confie sœur Élisabeth à Marie-Lune. Ces moments d'indécision, où l'on ne sait pas bien, sont assez pénibles, « [u]n peu comme lorsque l'on se met à aimer quelqu'un, sans être encore sûr(e) que ce sera vraiment de l'amour. C'est par moments fascinant, et par moments énervant. On voudrait bien voir clair. Mais est-ce possible ? » (Thomas, 1991 : 11). Peu importe la réponse, pourrait-on dire, l'avancée réside peut-être déjà dans ce questionnement. Il faut laisser mûrir ce que l'on éprouve. « C'est petit à petit que le paysage s'éclaire. Mais ne faut-il pas participer discrètement à ce qui évolue en nous ? » (Thomas, 1991 : 12-13). En ce sens, les jeunes femmes laissent la porte de leur cœur ouverte, restent à l'écoute de ce qui se passe, de ce qui pourrait advenir en elles. Élisabeth décrit très bien à Marie-Lune ce moment où elle « a [eu] plus ou moins l'impression que l'invisible *[faisait] mouvement* vers [elle] et que quelque chose qui [venait] d'ailleurs [frappait] à [sa] porte » (Thomas, 1991 : 100). Elle explique : « j'avais rencontré Dieu et plus rien n'était pareil. [...] J'aimais Dieu et cette certitude fulgurante abolissait tout. Plus rien ne comptait ; tout mon être tendait vers Lui » (Demers, 1994 : 123). En évoquant ainsi l'appel de Dieu

qu'elle a ressentie, la religieuse traduit l'idée que « [l]e grand trait caractéristique des croyants, c'est, pourrait-on dire, de se référer à de l'*invisible* auquel ils se sentent reliés » (Thomas, 1991 : 18). Cependant, croire n'est pas que sentiment ; même si l'expérience « émotionnelle » est dans l'air du temps⁹, cette part de soi implique « une mise en mouvement de l'affectivité » (Thomas, 1991 : 80).). Une émotion, oui, mais qui met l'être en action : « Croire, c'est s'orienter vers ce qui dépasse l'homme, en mettant en mouvement tout ce que l'on est, y compris l'intelligence » (Thomas, 1991 : 82-83).

Marie-Lune a la chance de côtoyer Élisabeth, une moniale qui a vécu une conversion, qui est encore fortement marquée dans sa sensibilité. L'adolescente n'a pas encore vécu ce grand bouleversement, et elle s'en désole : « Si seulement je pouvais, moi aussi, être un peu habitée par Lui... » (Demers, 1994 : 141). Elle n'a pas le sentiment d'être croyante, puisqu'elle ne vibre pas comme ces femmes « exemplaires » qu'elle a rencontrées et qui sont maintenant pour elle représentatives de ce qu'est « avoir la foi ». Mais elle oublie qu'« à côté des moments forts, où l'affectivité est dans une phase aiguë, il y a des moments où la foi est au calme, intérieure, en train d'assimiler » (Thomas, 1991 : 41). Même si le bien-être apporté est visible, on ne peut réduire la vie du croyant à des moments intenses et finalement exceptionnels : « Il peut y avoir des manières de croire moins hautes en couleur [...] » (Thomas, 1991 : 41). L'acte de croire doit d'abord être perçu comme une aventure personnelle : « Croire, c'est vouloir sortir du banal. C'est désirer *autre chose* que la fatalité et la routine. C'est oser prendre de la distance par rapport à ce qui est convenu. C'est vouloir respirer un autre air que celui, plus ou moins pollué, de nos compromis et de nos

⁹ Sur ce sujet, voir Michel Lacroix (2001), *Le culte de l'émotion*, Paris, Flammarion, « Essais », 190 p.

compromissions » (Thomas, 1991 : 56). La foi donne donc une direction à la vie, un sens. L'attitude des jeunes filles et leur désir d'en connaître davantage à propos de ce « curieux vertige [,] [cette] joie fulgurante, imprévue, mystérieuse » (Demers, 1994 : 155) démontrent que « le fait de croire importe, et qu'il vaut la peine que l'on s'en occupe » (Thomas, 1991 : 50).

Marie-Lune et Sara ont toutes deux compris que les femmes qu'elles ont connues croient en quelque chose qui les fait vivre; et qu'elles s'épanouissent ainsi. Si une présence transcendante n'est pas acquise dans leur cheminement, puisque les romans se concluent sans que les protagonistes n'aient eu une réponse définitive à ce sujet, les jeunes filles découvriront néanmoins la nécessité d'avoir des valeurs sur lesquelles fonder leur propre vie.

CHAPITRE III

LA QUÊTE DE SOI

Et... ne sommes-nous pas si peu sûrs de nous-mêmes que nous nous cramponnons à n'importe qui, n'importe quelle forme de pouvoir qui nous permet de contrôler un tant soit peu ce que nous sommes, ce que nous faisons, et où nous allons (Nouwen, 2003 : 52).

La quête de sens et la quête de soi sont à l'ordre du jour, dit-on. Pour la société, il faut identifier de nouvelles voies pour orienter le futur et pour assurer le vivre-ensemble, menacé par le manque de projets rassembleurs et de valeurs transcendantes. Sur un plan personnel, chacun cherche à améliorer son existence, par un nouvel « art de vivre », une sagesse pratique, une formation, une psychothérapie. D'autres auront recours aux techniques de croissance personnelle, à des méthodes de libération de soi ou aux nouvelles spiritualités. La multiplicité des recettes pour une « vie meilleure » et des façons de « se changer soi-même » a de quoi surprendre. Toutes mettent en évidence la recherche d'un certain pouvoir de transformation (de soi). Pendant que philosophes et psychologues à succès offrent leurs solutions, à quoi s'ajoutent et se mêlent le grain et l'ivraie, les sociologues s'interrogent sur les raisons pour lesquelles la « gestion de soi » apparaît aujourd'hui comme un besoin pressant.

Dans les romans qui nous occupent, thérapie psychologique et expérience spirituelle se font écho. La création, l'expression, la relation d'aide et même l'hypnose sont mises à contribution pour le mieux-être des adolescentes, leur paix intérieure. La quête de sens dérive alors vers la quête de soi, voire du Soi. Dans ce troisième chapitre, nous tenterons de faire ressortir le vécu psychologique des héroïnes qui alimente leur parcours et lui octroie un sens. Modifier son regard sur soi et sur le monde est un des principes qui transparaît au fil de cette lecture. Nous examinerons donc la quête de soi des protagonistes, qui prend ici la forme d'un parcours initiatique, d'une expérience fondatrice, faite de silence et de retour sur une individualité. En scrutant la quête des personnages féminins, nous chercherons à mettre en lumière quelques grands traits de la littérature pour la jeunesse, de la société postmoderne et de ses valeurs, soit le narcissisme, ainsi que la recherche de bonheur et d'authenticité, à travers un discours qui met en évidence « la part de la vie où il faut s'affirmer, construire son destin, se battre, choisir... » (Cabin, 1999 : 20).

3.1 Postmodernisme, narcissisme et discours psy

Le regard que portent les sociologues sur l'individu contemporain n'est pas rassurant. Le portrait qu'ils tracent de la condition de l'homme postmoderne est inquiet, voire inquiétant, car ils décrivent un individu en crise et mettent en avant ses fragilités. L'individu soi-disant « émancipé » (de tous liens, normes et contraintes) est « en panne » (Ehrenberg, 1999). « Assailli par l'anxiété, la dépression » (Lasch, 2000 : 40), il est qualifié d'insécure, incertain (Ehrenberg, 1995), hésitant, dérouté et immature (Boutinet, 1999). En vertu des attentes de la société performante, l'homme moderne, centré sur lui-même, en est venu à une exigence de perpétuelle formation qui découle aussi de sa responsabilité face à son existence. Être maître de sa destinée a un prix : être obligé de répondre aux impératifs d'authenticité, de

spontanéité, d'épanouissement, de réussite, dans tous les domaines de la vie. Or, il peut devenir épuisant de se construire soi-même. « Résultat : les observateurs du social nous donnent à voir un individu déboussolé, indéterminé, écrasé par le poids de sa liberté » (Cabin, 1999 : 20).

La question de l'identité devient aussi une conquête sans fin. « [L]a connaissance de soi est essentielle à la construction de l'identité et c'est elle qui, justement, devrait faciliter le travail de réflexion pour répondre à la grande question philosophique “qui suis-je ?” » (Boisvert, 2000 : 6). Mais la réponse à cette question « est condamnée à être très partielle, l'individu n'ayant pas un accès direct à la connaissance globale de ce qui constitue fondamentalement son être » (Boisvert, 2000 : 6). D'autant plus difficile de se définir, car pour un humain dont la destinée est en constant changement, se réaliser, réussir, s'affirmer, peut s'avérer un « chemin de croix ». C'est néanmoins dans ce paysage d'autonomie qu'est apparu le souci de soi, alimenté par des valeurs hédonistes et soutenu par un idéal de performance et un portrait de conquérant.

Christopher Lasch et Gilles Lipovetsky ont souligné dans *La culture du narcissisme* (2000) et *L'ère du vide* (1983) le narcissisme et l'hédonisme qui règnent dans la société postmoderne, marquée par le repli sur soi. Le narcissisme, selon Lipovetsky, désigne la nouvelle phase de l'individualisme caractérisée par l'investissement des sphères privées, « le reflux des intérêts sur des préoccupations purement personnelles » (Lipovetsky, 1983 : 72). Le narcissisme se manifeste fréquemment dans des explorations et perfectionnements du Moi : « Désaffection des grands systèmes de sens et hyper-investissement du Moi vont de pair : dans des systèmes à “visage humain” fonctionnant au plaisir, au bien-être, à la

déstandardisation, tout concourt à la promotion d'un individualisme pur, autrement dit psy, débarrassé des encadrements de masse et tendu vers la mise en valeur généralisée du sujet » (Lipovetsky, 1983 : 75). Nous sommes dans l'ère psy, nous dit le philosophe. Ère psy ? Remèdes psy ! « Narcisse obsédé par lui-même » (Lipovetsky, 1983 : 77), « à l'affût de son être et de son mieux-être » (Lipovetsky, 1983 : 73), consomme les techniques de connaissance et d'accomplissement de soi.

Bien plus qu'une véritable recherche de sens ou de soi, l'individu postmoderne aspire à la tranquillité, à la paix de l'esprit et à la satisfaction des besoins affectifs. Il privilégie aussi les sensations, les émotions fortes pour « sortir de soi-même, du néant, du vide » (Lasch, 2000 : 39). Pour Lacroix, l'homme contemporain est porté par un idéal de « vie intense » et, ce faisant, il est en quête d'émotions-chocs : « Il recherche les situations inductrices de sensations fortes. Il a besoin d'être secoué par des commotions, étourdi par des activités hystérisantes, étonné par des impressions inédites et puissantes. Sa vie affective est faite de mouvement et non de recueillement, d'action et non de contemplation » (Lacroix, 2001 : 9).

L'individu immature et incertain va chercher la connaissance de soi, la sagesse et quelques certitudes chez « les gourous de l'évidence » (Vallet, 1995 : 69), les guides et les *coach* de tous acabits. C'est le règne des thérapeutes. Le « développement personnel » arrive à point dans cette ère de l'ego.

3.1.1 Le développement personnel

Qu'est-ce que le développement personnel ? À l'origine de ce concept se trouve le Mouvement du potentiel humain, initié dans les années 1960 en Californie, avec comme principal chef de file le psychologue Abraham Maslow. Une pléthore de méthodes et de techniques a depuis vu le jour avec deux visées principales. La première a pour but la réussite, la « performance » : apprendre à mieux communiquer, créer, négocier, devenir leader, développer son charisme. La seconde à vocation spirituelle se centre sur la « transcendance » pour un approfondissement de la vie intérieure. Toutes ces méthodes ont pour objectif sous-jacent l'accès non à un mieux-être, mais à un « plus-être », selon la formule du philosophe Michel Lacroix. Ce mouvement regroupe donc les thérapies psychocorporelles (bioénergie, *biofeedback*, respiration holotrope, sophrologie, *training* autogène, gymnastique douce, etc.), les techniques d'exploration de la conscience (Gestalt-thérapie, *rebirth*, rêve éveillé, régression dans les vies antérieures, etc.), et des pratiques issues de traditions spirituelles et favorisant le retour à soi (méditation, yoga, tai-chi, etc.). Ici et là émergent de nouveaux thérapeutes proposant de nombreuses activités, des séances, des conférences et des formations de toutes sortes. Néochamans et gourous nouveaux genres se partagent la palette des thérapies de groupe initiant les participants à la culture amérindienne, à la vie des hommes de néanderthal, en passant par le druidisme, le saut en bunji, le camping sauvage et l'atelier de créativité. Les initiatives pour se ressourcer, se recentrer, bref, pour « aller voir ailleurs si on y est » ne manquent pas.

Dans cette foulée, les héroïnes Sara et Marie-Lune vivent un stade de développement personnel ou de tourisme spirituel, lors même qu'elles affrontent des dangers et se retrouvent

seules, face à elles-mêmes. Dans la série de Poitras, Sabrina est thérapeute et utilise des méthodes *new age* issues de la tradition autochtone. Elle s'impose en maître et détentrice du bonheur de Sara. Elle s'illustre par ses pouvoirs paranormaux : lecture des pensées, voyance, hypnose, don pour communiquer avec les êtres, la nature et les animaux. Elle encourage Sara à remonter à sa source. « Le moment est venu » (Poitras, 1998b : 84), prononce-t-elle sur un ton évocateur de pouvoir, de charisme et d'autorité, les caractéristiques personnelles du gourou...

Lacroix distingue deux familles de techniques de croissance personnelle, les premières pour renforcer le moi, les secondes pour le dépasser. Les deux aspects sont présents chez les jeunes personnages féminins. Sara se situe dans l'accession au Soi véritable illimité - Source universelle. Marie-Lune, de par son cheminement, se prête également à un certain dépassement du moi, mais qui est ouverture à l'Autre, au-delà de soi.

3.1.2 Tourisme spirituel

Le tourisme dit « spirituel » s'inscrit aussi dans cet ensemble où tout converge vers la croissance personnelle et les nouveaux rites d'initiation et d'intégration. La pratique du tourisme d'éveil et du voyage dit « de croissance » correspond à un imaginaire particulier. Que l'on y aille pour découvrir une authenticité perdue, pour un « retour aux sources » ou une mythologie personnelle, le touriste-participant cherche bien plus qu'un simple dépaysement :

... le voyage est devenu, semble-t-il, un passage obligé et un espace privilégié de prise de conscience. Partir, partir loin, c'est accepter de confronter ses peurs, d'être fragile devant l'inconnu, de ne pas parler la langue locale, de changer ses habitudes, de se perdre, d'ébranler la stabilité d'une vie routinière, de quitter les siens. Enfin, et surtout, c'est prendre le risque de se rencontrer soi-même. Mi-pèlerin, mi-nomade, le

voyageur de cette fin de millénaire greffe à son barda une véritable quête de sens. À sa disposition, une panoplie de formules et de parcours qui vont de la marche silencieuse au tourisme méditatif, en passant par des ateliers de puissante transformation. Dans tous les cas, on sort des sentiers battus et on ajoute un regard intérieur à la découverte du monde (Mimouni, 1999 : 19).

L'imaginaire du voyage exprime une triple quête selon Amirou (1999): quête d'un lieu, quête de soi, quête de l'autre. Le tourisme « renvoie tout d'abord à un exotisme, qui s'enracine dans une symbolique des lieux et de l'espace. À chaque lieu singulier [...] et à chaque type d'espace (la montagne, le désert, la plage...) correspondent en effet des images, des récits, des représentations qui guident et organisent les conduites des touristes » (Amirou, 1999 : 22). Des vertus thérapeutiques peuvent être données à l'espace. Par exemple, on peut décider de traverser le désert pour faire silence en soi, se recentrer, « lâcher prise », etc. La forêt et la nature vierge, évoquent l'idée de retraite, du monde et de son agitation, et de la confrontation à ses limites, ce qui nous amènera à une interprétation de rite initiatique. L'effet du silence, de l'isolement, du recueillement est bénéfique. « Allié à la beauté d'un paysage le silence est un chemin menant à soi. Moment de suspension du temps où s'ouvre un passage octroyant à l'homme la possibilité de retrouver sa place, de gagner la paix. Provision de sens et de force intérieure avant le retour au vacarme du monde et aux soucis du quotidien » (Le Breton, 2000a : 54-55). Le moment passé au monastère, à la forêt ou au bord de la rivière, apparaît pour les personnages féminins comme un temps de ressourcement, « un moment de dépouillement qui autorise à faire le point, à prendre ses marques, à retrouver une unité intérieure, à franchir le pas d'une décision difficile » (Le Breton, 2000a : 55).

Ce qui était au départ un simple voyage de vacances se transforme en expérience personnelle. Les caractéristiques du lieu favorisent aussi la rencontre avec dieu. « Je cherche un sens à ce qui m'arrive. Le trouverai-je au Yukon ? » (Poitras, 1998b : 78), s'interroge Sara. Cette expérience personnelle comporte deux dimensions. « Dans la relation à soi, [le déplacement] manifeste une quête de sens » (Amirou, 1999 : 22). Le voyage devient alors « l'objet d'une quête de vérité intime, profonde et morale » (Amirou, 1999 : 24). « Dans la relation aux autres, il traduit la recherche de certaines formes de sociabilité, qui offrent une alternative au quotidien » (Amirou, 1999 : 22). De fait, les adolescentes des fictions à l'étude en apprennent sur l'altérité et le vivre-ensemble, que ce soit sous l'angle de la communauté (moniales) ou encore par le partage du quotidien d'une « ermite de son métier » (Poitras, 1998b : 67).

3.1.3 Symbolisme de la quête initiatique

Toute l'expérience vécue par les jeunes filles remplit le rôle d'un rite d'initiation, un passage obligé pour rendre signifiante l'existence et reprendre place dans le monde. La symbolique du lieu permet une telle interprétation, car à cet espace singulier correspondent des images, récits et symboles qui ont trait à la quête du héros, mais également à la spiritualité et à la connaissance de soi. D'abord, les jeunes filles se retrouvent en forêt, qui est l'incarnation de la nature à l'état sauvage et souvent l'espace de l'épreuve et de l'aventure d'un individu seul confronté à des forces. Pareil espace « représente l'enjeu d'une épreuve [...] initiatique » (Pont-Humbert, 1995 : 219), qui est évidente dans le récit de Poitras. L'héroïne, à qui on a demandé d'aller cueillir des petits fruits, parcourt les sentiers et se retrouve nez à nez avec une meute de loups. « En effet, la forêt est le lieu de rencontres magiques avec des animaux dangereux ou des êtres mystérieux - elle est notamment la

demeure des loups - qui engagent une épreuve [...] avec [la personne] dont [celle]-ci sortira vainqueur et initié[e] » (Pont-Humbert, 1995 : 219), puisque Sara aura réussi à apprivoiser la louve qui lui faisait si peur. De fait, la forêt « peut aussi être le lieu de rencontre “avec soi-même”, avec sa propre peur à dépasser. Dans tous les cas, la forêt est un terrain éprouvant, un lieu de transition vers un autre état » (Pont-Humbert, 1995 : 219). D’ailleurs, faut-il le noter, les cellules des petites sœurs d’Assise et la petite cabane de Sabrina évoquent l’idée de retraite du monde et de retraite en soi. Tout ce qui amène à briser le rythme de la vie quotidienne, à sortir de l’ordinaire, est rituel, assure Denis Jeffrey. L’événement qui « romp[t] l’écoulement régulier du temps » (Jeffrey, 1998 : 101) permet de ritualiser une période difficile par une « exaltation passagère » (Jeffrey, 1998 : 101), un moment de grâce, ou la transgression d’un interdit, une expérience du sacré. En ce sens, la rencontre de la lumière blanche dans la série de Poitras est un autre exemple de rituel, parce qu’il s’impose comme une limite à ne pas franchir, un seuil au-delà duquel il y a danger de mort.

Les récits des deux écrivaines se déroulent donc en analogie avec l’archétype de la quête ou le rite de passage. Le scénario se présente en trois temps : séparation, initiation, retour. Les héroïnes quittent leur milieu familial, franchissent des seuils, avec l’aide imprévue d’un guide, et après un cheminement intérieur, en ressortent transformées et revivifiées, ayant acquis une certaine sagesse, pouvant entrer dans l’âge adulte avec plus de confiance. Et au travers de leur combat contre leurs démons intérieurs, l’isolement et le silence, les adolescentes ressentiront un appel intérieur, à l’instar des femmes comme Sylvie, Sabrina, sœur Louise et Elisabeth.

3.1.4 Le New Age et la réalisation spirituelle

Dans la « philosophie » *new age*, la spiritualité est une voie d'épanouissement personnel. Selon cette approche, le corps n'est pas en reste, puisqu'il nous permet d'être en contact avec la nature, de faire circuler l'énergie, de s'ouvrir à la conscience, etc.

Pour le Nouvel Âge, l'homme est responsable de sa propre vie et il est l'acteur constructif de son avenir. C'est dans la redécouverte et la valorisation de son potentiel qu'il se réalisera et qu'il favorisera sa créativité. Il lui faut apprendre à entendre et à écouter sa petite voix intérieure, car c'est elle qui détient *sa* vérité. Et être attentif aux signaux extérieurs, aux rencontres fortuites, aux objets trouvés, c'est prendre conscience de son lien avec l'Univers. Se connaître de mieux en mieux par un apprentissage continu, pour atteindre une profonde authenticité, tel est l'enjeu. « Car se connaître, c'est connaître Dieu et le cosmos » (Vernette, 2002 : 103), croit-on.

Être à l'écoute de son corps demeure essentiel pour atteindre la réalisation spirituelle. Il faut le laisser s'exprimer et s'ouvrir à des sensations nouvelles, entrer en contact avec les éléments de la nature et communier à leur énergie, pour comprendre que ses limites ne sont pas celles que l'on voit... La question de la santé, du mieux-être, de l'épanouissement de soi est centrale. La guérison joue un rôle important au sein de la nébuleuse, grâce à des techniques, ou au pouvoir d'un maître, gourou, guérisseur. La transformation des personnes dans les nouvelles religiosités mystiques-ésotériques passe par un travail sur l'intériorité du sujet, un travail psycho-spirituel qui peut à l'occasion mettre à profit des traitements paranormaux : toucher thérapeutique, chamanisme, magnétisme, qui ont un potentiel holistique. La démarche des médecines naturelles pour lesquelles l'homme est énergie avant

d'être matière est grandement utilisée, ainsi que les techniques de psychologie dynamique qui contribuent à la diffusion du nouveau paradigme. Dans ce contexte, est thérapie tout ce qui vise à rétablir l'harmonie intérieure. L'harmonie énergétique permet d'éliminer les blocages physiques et mentaux, pour sentir à nouveau le flux d'énergie vitale. Pour guérir Sara, le toucher, la respiration et la visualisation sont des outils thérapeutiques. « La respiration est la clef du passage » (Poitras, 1998b : 91), insiste Sabrina. Le chaman s'occupe du soin de l'âme de son patient. La boule dans la gorge, signe d'un blocage, disparaîtra et ouvrira le « chakra » de la communication. Défaire le « nœud resté là-bas » (Poitras, 1998b : 86), c'est enlever le blocage émotionnel qui gênait Sara dans son épanouissement. D'autre part, le lien entre les noms Rasa et Sara devient intéressant si l'on extrapole un peu : Rasa, anagramme de Sara, et passé simple du verbe raser, compose l'expression « faire table rase » ; liquider le passé, c'est ce que Sara fera d'une certaine façon en écrivant son histoire avec son premier amoureux. Il s'agit pour elle de défaire le nœud, ou de jeter la pierre qui l'empêche d'avancer. C'est aussi ce que souhaitent les enfants du Verseau : changer le monde, en se changeant d'abord soi-même. La notion de transformation personnelle est une des idées force de la mouvance. Chacun doit se préparer à la nouvelle ère, accéder à un éveil, apothéose de l'accomplissement spirituel. Pour développer une dimension spirituelle, la prière, la contemplation, la lecture de la Bible sont des moyens utilisés quotidiennement par les religieuses dans le troisième roman de Demers. Mais dans l'idéal de vie holistique, rien de tel que les expériences intenses, qui ont une vertu thérapeutique. La technique de Sabrina est fort simple. D'abord, Sabrina pose sa main sur le dos de Sara, et celle-ci « n'[a] qu'à suivre [s]on souffle, doucement, tout doucement » (Poitras, 1998b : 87). Puis sa jeune protégée doit repousser « l'essaim de pensées parasites [qui] bourdonnent dans [sa] tête et brouillent [son] champ de vision » (Poitras, 1998b : 91). Enfin, Sara revit ses expériences de

la lumière blanche, moments de plénitude et moments de grâce, pour y découvrir et écouter une voix, « comme une étincelle pour éclairer [sa] route » (Poitras, 1998b : 94).

3.1.4.1 Souffrance versus bonheur

La démarche de Sabrina envers Sara démontre que l'on fait peu de cas de « la mémoire de la souffrance » (Bergeron *et al.*, 1992 : 103). Comme nous l'avons indiqué au premier chapitre, Sabrina effectue une guérison, c'est pourquoi il y a moins d'écoute et de compassion, car il faut tout simplement gommer la souffrance de sa mémoire, de façon presque magique. Le processus de guérison se résume à « raconte[r] [son] histoire » (Poitras, 1998b : 94) et lorsque c'est terminé, « [l]e noeud est défait » (Poitras, 1998b : 146). Mais il faut du temps pour refermer les blessures... « Le temps n'efface rien, mais il apaise » (Poitras, 1998a : 39), dit Rosamund à Sara. En effet, est-on résilient ou non résilient une fois pour toutes ? peut-on se demander. « Il me semble que, lorsqu'on a été blessé dans sa vie, on est contraint de mettre en place, de tricoter un processus de résilience jusqu'à sa mort. La blessure est enfouie, maîtrisée, transformée, mais elle ne guérit jamais complètement » (Cyrulnik, 2001 : 50). Pour Marie-Lune, « la vie est une paroi dangereuse » (Demers, 1994 : 38), elle « n'est qu'une suite de déchirures » (Demers, 1994 : 47), « une guerre continue » (Demers, 1994 : 84). Bref, pour cette héroïne, « [l]a vie n'apparaît plus que comme une suite d'épreuves » (Cabin, 1999 : 21), un constat que tend à faire l'individu postmoderne, « inquiet et las » (Cabin, 1999 : 21) en regard de son existence qu'il doit construire lui-même : « Elle [la vie] devient un parcours sinueux, une succession de branchements et de décrochages successifs, fruits de choix librement consentis, d'arbitrages douloureux ou de péripéties imprévues » (Cabin, 1999 : 21). Souvenons-nous de ce qu'expriment les adolescentes au

sujet de la séparation. Par exemple, Marie-Lune, dont chaque relation avec l'autre aboutit à créer chez elle « un vide de plus » (Demers, 1994 : 141). La jeune fille décrit les épreuves qu'elle a vécues en ce sens : « La mort avait creusé un gouffre en moi. Un trou énorme que rien ne comblerait jamais. J'étais condamnée à porter toute ma vie cette immense absence » (Demers, 1993 : 72). Dans ce contexte, le rapport à l'autre évoque la solitude et l'isolement : « J'ai peur de ne jamais oublier Jean. De vivre toujours seule. De traîner toute ma vie cette solitude immense » (Demers, 1994 : 141-142). Tout bien considéré, l'existence n'a rien d'attrayant aux yeux de la jeune Marie-Lune : « La vie, c'est un truc long et difficile » (Demers, 1994 : 141), ce dont est conscient l'individu « confronté à sa propre solitude » (Boutinet, 1999 : 23). Contrairement à la série de Poitras, dans les romans de Demers, on ne sape pas la souffrance, pour ainsi dire, on n'occulte pas le mal intérieur, le mal de vivre aussi, on en fait même grand état. Son expression occupe une place prédominante dans le récit, ce que constatent Thaler et Jean-Bart : « [...] c'est dans la douleur que s'abîme l'existence de Marie-Lune. [...] Demers plonge son personnage en accumulant les situations extrêmes [...] » (2002 : 169).

Or, on peut remarquer un certain « refus de la souffrance » (Bergeron *et al.*, 1992 : 102) dans le Nouvel Âge. En effet, dans cette idéologie de vie positive, la souffrance est une barrière au bonheur : « Le premier objectif que l'on doit se fixer en matière de développement personnel, c'est d'être heureux, ou du moins de se libérer de la souffrance » (Decker, 1994 : 56). Les émotions négatives qui font souffrir et qui conduisent à la peur, nuisent à l'atteinte du bonheur. Sara se décrit « prisonnière d'une tristesse sans fond qui [la] cloue sur place » (Poitras, 1998b : 86). « L'attachement au passé » (Decker, 1994 : 57) est aussi nuisible à l'épanouissement, car « nous sommes en conflit avec [l'univers], aussi

longtemps que nous n'avons pas accepté pleinement notre passé, ce qui nous conduit à projeter les conflits passés dans le présent [...] » (Decker, 1994 : 57). Sabrina suggère qu'« il y a un nœud à défaire ; un nœud resté là-bas, la première fois » (Poitras, 1998b : 86). Pour vivre en paix, il faut vaincre la souffrance et trouver la sérénité, propose-t-on. Une sérénité qu'ont trouvée les moniales chez qui habite provisoirement Marie-Lune, en menant une vie simple et sans tracas. Quant au bien-être apporté par la pratique d'une religion, on n'a qu'à revenir aux propos de sœur Louise : « C'est Dieu qui donne un sens à notre vie. Si notre foi n'était pas si puissante, nous serions toutes flétries. Il faut posséder un soleil intérieur pour s'épanouir dans un cloître » (Demers, 1994 : 90).

3.1.5 Libérer sa créativité : la thérapie par l'écriture

Dans le développement personnel, comme dans le Nouvel Âge, on valorise la créativité et l'imagination. L'écriture, en ce sens, peut être thérapeutique, elle apparaît comme thérapie libératrice. C'est d'ailleurs une des techniques les plus prisées et encouragées car elle permet de se connaître, de s'exprimer, de gérer ses émotions. Sara tient un journal : « J'écris pour ne pas hurler. J'écris pour oublier et pour ne pas oublier » (Poitras, 1998a : 24), confie-t-elle. Cette activité lui permet de faire une prise de conscience, de se regarder en face. De plus, son rôle de Juliette lui permet de s'évader de ses peines quotidiennes. La douleur sert de moteur à la création. D'ailleurs, la metteuse en scène lors des répétitions suggère : « Vous en arrachez ? Servez-vous-en pour créer ! » (Poitras, 1994 : 84). N'est-ce pas ici une nouvelle illustration de la thèse de la souffrance à la base de la création artistique, Musset ayant ailleurs écrit : « Frappe-toi le cœur, c'est là qu'est le génie »...

Dans les romans à l'étude, les formes du dialogue sont variées : journal intime, lettres, lectures favorisant un régime d'intertextualité, écriture, théâtre, comme autant de ces « morceaux de sens » évoqués plus tôt. Les adolescentes se consacrent à l'écriture, thème postmoderne s'il en est un, et « remède psy » par excellence. En effet, le narcissisme de l'âge postmoderne promeut l'expression, comme le dit Lipovetsky : « chacun veut dire quelque chose à partir de son expérience intime, chacun peut devenir un speaker et être entendu » (1983 : 22). Toutefois, un paradoxe subsiste relativement à la démocratisation de la prise de parole, « personne au fond n'est intéressé par cette profusion d'expression, à une exception non négligeable il est vrai : l'émetteur ou le créateur lui-même. C'est cela précisément le narcissisme, l'expression à tout-va [...], le destinataire devenu son principal destinataire » (Lipovetsky, 1983 : 23). C'est ce que font nos héroïnes, elles s'expriment, à travers le théâtre, l'écriture épistolaire et diariste. Cependant, dans le cas de la jeune Sara, raconter son histoire devient un impératif, qui plus est un retour sur soi libérateur. Il n'y a rien de plus efficace, semble-t-il, pour répondre à l'appel d'authenticité et d'intériorité que le travail créateur. C'est ce que prône le développement personnel en favorisant les activités créatrices qui servent à s'extérioriser. Libérer sa créativité et libérer ses émotions vont souvent de pair d'ailleurs dans l'idée de la création comme processus thérapeutique. Sara se fait auteure et fait du « je » le héros de son manuscrit. Par l'activité littéraire, elle couche ses maux/mots sur le papier. On apprend à la toute fin du roman de Demers que son héroïne Marie-Lune s'est mise à l'écriture elle aussi. De fait, les deux filles entament un processus d'écriture lors d'une rupture ou d'une disparition, pour affronter une épreuve ou vaincre la solitude. Cela leur permet de contempler la réalité avec un minimum de recul, en étant penchées sur leur cahier, et non plus submergées par l'émotion. Le journal reste donc un refuge.

La tenue du journal intime est importante, car c'est par cette activité que l'être s'interroge sur lui-même et son avenir, le journal est « un précieux confident » (Poitras, 1998b : 146) qui prend la place de l'autre. Pour les adolescentes qui écrivent un journal intime, l'écriture se fait exercice de sincérité ou même de confession. On s'expose, on se dévoile, on s'oblige à être honnête avec soi-même. Il permet à celle qui l'écrit de voir plus clair en elle-même, l'aide à se comprendre et à comprendre le monde. De plus, « le fait de noter leurs pensées et leurs émotions renforce chez elles [les adolescentes] le sentiment du moi. Leur journal intime est un espace où leur point de vue sur l'univers est important » (Di Cecco, 2000a : 111). L'écriture est un acte dialogique essentiel à la construction de l'identité et à l'émergence d'une parole propre.

De plus, « le journal d'adolescente est dicté par un besoin de communiquer et de surmonter la solitude » (Di Cecco, 2000a : 113). L'utilisation du journal ou de toute autre forme d'écriture, comme les lettres que Marie-Lune écrit à son « moustique », sert à exprimer les malaises, les conflits intérieurs, les questions, les craintes et les incertitudes qui les touchent. L'écriture est thérapeutique en ce sens qu'elle expose la résolution des conflits intérieurs puis le retour au calme. Une manière aussi de verser le trop-plein d'émotions. Au paroxysme de la détresse, le langage sert à la libération de l'émotion. Pour Sara, il semble utile, voire essentiel, d'écrire son histoire pour enterrer le passé : « En mettant le point final à cette histoire, j'ai senti que je disais vraiment adieu à Serge, comme si enfin j'acceptais de le laisser traverser la lumière blanche » (Poitras, 1998b : 146). « Écrire sa blessure, c'est aussi changer la manière dont le sujet s'affirme, soutient Boris Cyrulnik. Le passé parlé crée une intersubjectivité, alors que le passé écrit s'adresse au lecteur idéal, à l'ami invisible, à l'autre moi. C'est dire que le monde écrit n'est pas du tout la traduction du monde parlé, c'est

l'invention d'une conscience supplémentaire, l'acquisition d'une force pour se camper face aux autres » (2003 : 150). Le travail du récit a un double effet : une fonction d'identité, pour signifier qui nous sommes, et une fonction de remaniement de l'émotion pour la rendre supportable malgré le souvenir douloureux. L'expression, en plus de sa vertu thérapeutique, a une fonction constructive : « La narrativité permet de se constituer en sujet intime et la narration invite à prendre sa place dans le monde humain en partageant son histoire » (Cyrulnik, 2003 : 130). Enfin, l'écriture offre un procédé de résilience puisqu'elle permet de « mettre hors de soi pour la rendre visible, objectivable et malléable, une souffrance imprégnée au fond de soi » (Cyrulnik, 2003 : 147).

3.1.6 Narcissisme et rapport à l'autre

La consommation de masse et le plaisir sont devenus des valeurs suprêmes pour l'individu postmoderne. De ce fait, la règle de l'éphémère régit notre rapport au réel et aux objets de même que notre engagement envers autrui. Instantanéité, immédiateté et spontanéité sont les règles du rapport à l'autre. Être vrai, authentique, c'est aussi ne pas réprimer ses désirs, remarque Lipovetsky. Ainsi, le « culte du désir et de son accomplissement immédiat » (Lipovetsky, 1983 : 80) tombent sous « l'anarchie des impulsions » (Lipovetsky, 1983 : 80). Jouissance ici et maintenant. De fait, les personnages adolescents « ne sont pourtant pas dépourvus de désirs, mais ce ne sont souvent que des désirs qui ne voient pas au-delà du présent ou d'un futur tout proche » (Thaler et Jean-Bart, 2002 : 152). Par exemple, on remarque que le très concret « j'avais envie de lui » est répété maintes fois par l'héroïne de la série de Demers. Si la sexualité est d'abord une initiation dans la vie des adolescentes, elle est aussi recherche de sensation et d'émotion : « on attend des relations intimes la richesse et l'intensité d'une expérience religieuse », constate

Christopher Lasch (2000 : 243). En outre, « la fragilité des relations avec autrui pouss[e] les gens à rechercher l'assouvissement de tous leurs besoins affectifs dans les vives émotions que suscite la sexualité », fait-il encore remarquer (2000 : 243). Alors, jouir de l'autre devient un besoin narcissique de gratification, une exaltation du moi.

Dans un autre ordre d'idées, on peut découvrir les effets pervers de la postmodernité quant au rapport à l'autre. Gilles Lipovetsky constate, à la suite de Charles Taylor et bien d'autres encore, que la culture du narcissisme, où l'individu « *travaille* assidûment à la libération du Moi, à son grand destin d'autonomie et d'indépendance » (1983 : 77) favorise par conséquent la rupture du lien social et donc du dialogue : « Pour que le désert social soit viable, le Moi doit devenir la préoccupation centrale : la relation est détruite, qu'importe, puisque l'individu est en mesure de s'absorber en lui-même. Ainsi le narcissisme accomplit-il une étrange "humanisation" en creusant la fragmentation sociale [...] » (Lipovetsky, 1983 : 79). Est-ce à dire que l'homme est de plus en plus seul ? Le philosophe affirme en ce sens que « la liberté [...] a propagé le désert, l'étrangeté absolue à autrui » (1983 : 68). Si les protagonistes des romans qui nous occupent ont vécu la douleur d'être seules, comme on l'a vu en première partie, elles ont néanmoins éprouvé le désir d'être seules, voire d'exclure l'autre : « Je m'en sacre de ton père ! Et du mien. Et de ma mère. Et de TOI ! Je veux juste la paix ! » (Demers, 1992 : 82-83). Quant à Sara, la présence des autres se fait sentir superflue et embarrassante par moments ; par exemple, elle ne veut pas être dérangée lorsqu'elle ressasse ses souvenirs : « Je veux juste qu'on me foute la paix. Tout ce qu'il me reste de mon beau roman d'amour, c'est mon souvenir. Je ne tiens pas à ce qu'on me l'arrache. Ce n'est pas une dent cariée ! » (Poitras, 1993 : 157). Michel Lacroix explique ce retrait du monde qui reste passager : « L'angoisse, la dépression nous aliènent à nous-mêmes. La société, quant à

elle, est en péril lorsque le lien social se défait. Et ce n'est pas un hasard si la tare majeure de notre époque est désignée du nom d'exclusion. Séparation, éloignement, discorde, telles sont les figures du mal » (1998 : 110). Comme tous les héros désorientés des romans postmodernes qui décrivent « la solitude de cette fin du XX^e siècle mieux que l'essence intemporelle de la déréliction » (Lipovetsky, 1983 : 68), chacune se fait ainsi « l'agent actif du désert ; l'élargit et le creuse, incapable qu'il est de "vivre" l'Autre » (Lipovetsky, 1983 : 68-69). Selon le sociologue, la solitude de l'individu postmoderne est « devenue un *fait*, une banalité » (Lipovetsky, 1983 : 68). Narcisse trop absorbé par lui-même, s'il ne peut plus « être affecté par l'Autre, pour sortir de lui-même, [il est] cependant [...] encore désireux d'un relationnel affectif » (Lipovetsky, 1983 : 112). « Je ne croyais pas en Dieu, mais j'avais envie de me joindre aux moniales. De chanter avec elles, de me réfugier dans la chaleur de leur communauté » (Demers, 1994 : 128), raconte Marie-Lune. Petit à petit, la jeune fille isolée voudra sortir de sa solitude. « [L]e grand paradoxe du narcissisme, c'est qu'il amène l'individu à prendre conscience de son besoin intrinsèque de l'autre » (Boisvert, 2000 : 8), qui est ici un besoin d'écoute et de reconnaissance.

3.1.6.1 La thérapie de groupe

Michel Maffesoli dans *Le temps des tribus* (1988) suggère que le besoin d'être avec les autres, l'individu moderne le comble en formant de petits groupes éphémères, selon ses besoins et ses propres intérêts. Ce que font les adolescentes ; Sara en se joignant au groupe de théâtre de son école et Marie-Lune en s'intégrant en quelque sorte à la vie monastique, pour y chercher chaleur et réconfort. Un autre exemple, encore plus significatif, est donné par le personnage de Mandoline, dans la série "Sara".

Dans les romans de Poitras, les A.A., Alcooliques Anonymes, ainsi que le centre de désintoxication Le Partage, sont aussi un de ces « lieux d'écoute qui offrent le soutien de l'altérité » (Lacroix, 1998 : 98). Mandoline, l'amie de Sara qui a des problèmes de consommation de drogue et d'alcool, fait partie de ce groupe, puisqu'elle a le désir de réorganiser sa vie, d'y mettre de l'ordre, bref, de changer. C'est le point de départ de la conversion. Puisque l'aspect spirituel de la démarche proposée est bien présent, Mandoline découvrira le Transcendant ; on utilise le terme de « Puissance supérieure », selon le programme des douze étapes, qui rappellent à l'Anonyme le cheminement intérieur et le travail d'introspection qu'il doit faire pour se libérer de sa dépendance. En effet, parler de Puissance supérieure, c'est exprimer une force positive, élevée, qui suscite chez la personne une expérience transformante de conversion, qui l'aide à se sortir de ses problèmes. « Qui est cette Puissance supérieure ? Peut-elle vraiment m'aider ? On me suggère de lui confier ma volonté et ma vie. Je ne sais pas qui elle est ni même si elle existe, mais je décide d'essayer » (Poitras, 1998a : 191). Le cas de Mandoline fournit donc un exemple de croissance personnelle, rendue possible par la spiritualité.

L'autre dimension de la conversion rend compte du besoin affectif, celui de créer un lien de communauté, de recréer une « famille idéale, où s'atteste un régime de relations humaines fondées sur la confiance, l'écoute et la reconnaissance mutuelle, différent de celui qui existe dans la vie sociale ordinaire » (Hervieu-Léger, 1999 : 143-144). Mandoline trouve amour et compréhension auprès de l'organisation à laquelle elle a adhéré : « ces rescapés du fond de l'abîme [...] m'ouvrent leurs bras et leur cœur, sans jamais rien me demander en retour. Ils me disent : “ Reviens ! ” » (Poitras, 1998a : 190). L'accueil reçu équivaut à une « incorporation à un milieu affectif qu'offre un support communautaire à la construction de

l'identité personnelle » (Hervieu-Léger, 1999 : 135). Pour lutter contre sa dépendance, la jeune femme tirera profit de la dynamique d'un groupe d'entraide, qui lui apporte à nouveau l'estime et la dignité perdue. « Le lien interhumain augmente la capacité de résistance individuelle au mal. [...] C'est souvent aussi grâce à la médiation d'autrui qu'on peut vaincre ses démons intérieurs » (Lacroix, 1998 : 98). Denis Jeffrey fait remarquer que cette forme de tribalisme « peut devenir un espace d'enfermement [“un narcissisme de groupe”], mais aussi un lieu de passage [...] où chacun met en scène, pendant un court instant, son drame personnel » (1998 : 87).

Il reste que le lien à autrui est nécessaire. Pour Charles Taylor, « [l]'existence humaine n'a effectivement pas de sens hors de son caractère dialogique fondamental, c'est à dire hors du lien qui unit le sujet à autrui » (1999 : 47). La rencontre est la mise en commun qui ne conduit ni à l'exclusion ni à l'inclusion. On cultive notre différence au contact d'autrui : « nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, parfois par identité, avec “les autres qui comptent” » (Taylor, 1999 : 47). Aussi, on ne peut fonder une existence sans la reconnaissance d'autrui, et on ne peut penser par soi-même sans un dialogue critique avec autrui. « Devenir soi » est une construction dialogique. D'autant plus que le sens est dans la relation, comme l'ont soutenu les Ferry, Comte-Sponville, Lacroix et Cyrulnik.

3.2 L'horizon de sens

Que signifie la quête de sens à une époque postmoderne ? Le mot « sens » a ici plusieurs connotations. Il indique à la fois la direction, la signification et la sensation. Bien que la recherche de sens équivaille à assigner une direction à son existence, pour l'individu

postmoderne, il s'agit parfois d'éprouver une sensation (expérience de plaisir, émotion intense, etc.). Hormis le sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue, « vivre exige un plaisir minimum, un niveau de jouissance en deçà duquel plane sur le désert des sens l'ombre de la mort » (Vallet, 1995 : 69). « Mieux-être » est d'ailleurs le mot qui peut être employé au lieu de « sens » qui évoque la finitude, ce qui convient mieux à une certaine « sensibilité » contemporaine. L'homme moderne aime « s'éclater », « se défoncer »... parfois au détriment de la signification.

Selon les philosophes de la modernité et de la postmodernité, l'homme moderne a conquis sa liberté, s'est affranchi des hiérarchies sociales, des codes moraux et des discours religieux qui l'enserraient et le contraignaient, mais il se retrouve maintenant seul face à sa destinée. Il a perdu ce que Taylor nomme les « horizons de sens » ou « horizons de signification ». La disparition des référents moraux et sociaux qui gouvernaient la vie constitue pour lui une perte de sens puisque l'horizon est indispensable à l'individu pour dépasser le vide et les illusions idéologiques, pour s'ouvrir à des significations et à des valeurs plus profondes, pour assumer son existence et la définir constamment face à un projet futur. En d'autres mots, un horizon de sens est une sorte de référent selon lequel - ou grâce auquel - on peut penser en tant qu'être-au-monde et être-à-soi. Taylor et Ferry expliquent de surcroît qu'il ne peut y avoir de développement personnel s'il n'y a pas de valeurs posées devant soi et vers lesquelles tendre. Ces valeurs constituent l'horizon dont on parle ici. Nous en retiendrons deux principales : l'authenticité et l'amour.

Nous pouvons comprendre que cet idéal correspond assez bien à la définition du concept d'horizon de Hans Robert Jauss : « il constitue toutes les structures de signification

reliées à l'action humaine et aux modes primaires de la compréhension du monde » (cité par Fitch, 2000 : 203). L'horizon peut alors se concevoir comme un champ de vision, un arrière-plan de valeurs (idéaux, aspirations, critères) qui donne sens à nos actes et selon lequel les choses prennent une signification pour nous ; ce qui n'est pas sans rapport avec le paradigme question-réponse du dialogisme, car « l'horizon se trouve *derrière* ce que l'on regarde : il est comme le fond sur lequel se profile l'objet regardé » (Fitch, 2000 : 217).

Nous pouvons remarquer d'emblée que l'horizon du personnage principal de Poitras intègre les « réalités non ordinaires ». En effet, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, tout au long du roman, plusieurs détails tracent le fil du « paranormal » : pressentiments, visions, complots d'anges, rêves, communication avec l'au-delà, voyage astral, contact avec des êtres immatériels, etc. Dans cet horizon se trouvent des coïncidences et des rencontres étranges que la jeune fille croit ne pouvoir expliquer que par une intervention angélique ou l'action d'un guide mystérieux prêt à l'aider et à lui indiquer la voie à suivre. Dans la vie de l'héroïne, des événements surviennent comme des questions, et plus tard, la vie se chargera d'y répondre, pourrait penser Sara dans les circonstances. Toutefois, elle ne manque pas de noter toutes les choses bizarres qui lui arrivent. « J'ai une vie curieuse, dit-elle. Je ne comprends pas tout d'elle. Pour l'instant, c'est ainsi » (Poitras, 1998b : 150). Françoise Champion explique la manière dont on adhère aux croyances parallèles : « La catégorie de l'utile prime sur celle de vérité : ce qui compte, c'est moins qu'une croyance soit vraie ou fausse, plutôt que ce qu'elle peut apporter de bien-être, de bonheur personnel, d'aide dans les difficultés » (Champion, 1998 : 61).

Toute l'histoire de Sara peut être interprétée comme un parcours de croissance personnelle. Dans cette optique, toutes les paroles, les livres, les personnes auxquelles Sara est confrontée sont des guides. On accorde également une grande importance à l'expérience, primat de la pensée *new age* : «Le fil conducteur de la spiritualité du N.Â., c'est de tout expérimenter, de tout explorer soi-même pour entrer dans la vraie connaissance unifiante. L'expérience vécue est le grand critère de validation. On cherche moins ce qui est déclaré vrai par d'autres que ce qui est vrai pour soi, ce qui est bon, ce qui fait du bien, "ce qui marche" » (Bergeron *et al.*, 1992 : 73). Voilà qui est bien résumé dans *La deuxième vie* : « L'important, c'est que toi tu saches » (Poitras, 1994 : 26), tranche Marie-Loup après avoir discuté avec sa nièce de son voyage dans l'au-delà. Vrai ou non, réel ou irréel, le croyant moderne « cultive le flou » (Champion, 1998 : 61), l'important pour lui est que cette croyance soit profitable dans la résolution de ses problèmes personnels. C'est ce qui anime les pensées de Marie-Lune : elle veut connaître Dieu pour combler le vide et l'absence et aussi comme une assistance extérieure, mais encore, elle ne se fixe pas sur le fait de croire ou non. « Je me suis agenouillée. Il semblait aimer ça... Et je lui ai demandé : - Pour le moustique... Écoute... Si tu es là... Si jamais tu existes vraiment. Veux-tu... Ça pourrait compenser un peu... J'aimerais ça que tu jettes un coup d'œil sur mon moustique de temps en temps » (Demers, 1994 : 101). En insistant sur cet aspect de « flou », de « pourquoi pas ? », l'adolescente démontre une manière de croire dans « [l']ambiguïté et l'incertitude volontaires » (Champion, 1998 : 61).

On ne peut parler d'horizon sans évoquer le changement attendu par les tenants de la pensée mystique-ésotérique. Revenons sur le fait que le Nouvel Âge se définit lui-même comme un « nouveau paradigme », nommé « conspiration du Verseau ». « [U]n paradigme

est un cadre de pensée (du grec *paradeigma*, exemple), une structure intellectuelle permettant la compréhension de certains aspects de la réalité » (Ferreux, 2000 : 23). Il s'agit d'une nouvelle façon de voir les choses : « Un changement de paradigme signifie une rupture avec les anciens systèmes de pensée » (Ferreux, 2000 : 24). En quoi consiste ce paradigme ? Essentiellement, ce cadre de pensée s'élève *contre* le matérialisme technique, *pour* la spiritualité, l'utilisation du potentiel inexploité et l'élargissement de la conscience. F. Champion parle de « subculture » dans laquelle l'individu « s'auto-produit ». Cet horizon nécessite un nouvel état d'esprit, pour régénérer l'humanité. Faut-il le rappeler, le nouveau paradigme, qui est annoncé par l'entrée dans l'ère du Verseau, sera une période de spiritualité et d'amour à cause de l'avènement d'une conscience globale faisant rayonner les valeurs féminines d'intuition, d'intériorité et de paix. Pour les enfants du Verseau, les *new agers*, il ne suffit pas d'adhérer aux idées, on doit les mettre en pratique. Ce qui exige un travail sur soi, un cheminement, dans lequel un événement peut venir s'inscrire comme « micromythe » (Ménard, 1998 : 109) dans l'histoire de la personne. Le récit du passage dans la lumière blanche est l'un de ces récits d'expérience limite qui ramène à l'essentiel. L'EMI (expérience de mort imminente), expérience du transpersonnel, marque la vie de Sara et bouleverse les idées qu'elle avait à propos de la mort. Elle ne trouve pas de mots capables de décrire ce qu'elle a vécu, et les autres ne la prennent pas au sérieux. Reste la trace de l'inscription du micromythe, qui oscille entre sentiment religieux, bien-être et forte émotion.

3.2.1 L'éthique de l'authenticité

Comme le signale Taylor, « [u]n autre axe de la conception moderne de la vie est lié au thème de l'authenticité : chaque être humain a sa propre façon d'être, recherche une forme de vie qui soit la sienne. Je dois puiser à l'intérieur de moi-même les sources morales de mon

existence. Quelque chose dans la nature de mon expérience à moi-même semble rendre presque irrésistible, incontestable, une telle localisation » (1999 : 47). « L'éthique de l'authenticité » qui caractérise l'identité moderne est bien évoquée dans les romans à l'étude par un discours qui porte sur la conscience (de soi), la lucidité, la force intérieure, la confiance et non la peur... La grande leçon à tirer ? On peut la résumer ici : « On ne peut fuir qui on est », qui est d'ailleurs répété comme un leitmotiv dans les fictions retenues. L'authenticité est particulièrement évidente et nécessaire quand il s'agit de religion et de quête spirituelle. D'autant plus qu'« [o]n est passés du “discours” sur la doctrine au “parcours” : on est toujours en recherche. [...] La mystique du Chemin a toutefois sa valeur. Car toute adhésion de foi est au terme d'un chemin d'initiation et d'un cheminement personnel » (Vernette, 2002 : 182). Et Dieu lui-même se présente comme une personne à rencontrer, parfois au détour de la route, « [u]n peu comme ces gens que l'on croise tous les jours dans la rue, le long du même parcours. Et puis, un matin, pour mille raisons ou pour rien, on se dit bonjour. On se reconnaît. Après, c'est différent » (Demers, 1994 : 156). « Il [Dieu] n'est pas enclos dans un énoncé notionnel à recevoir tel quel à l'état brut sans quelque recherche personnelle » (Vernette, 2002 : 182).

L'exigence moderne de penser par soi-même semble rejeter la croyance en Dieu, mais l'une n'exclut pas l'autre, rectifie Taylor : « Je pourrai me définir une identité qui ne sera pas futile seulement si j'existe dans un monde dans lequel l'histoire, les exigences de la nature, les besoins de mes frères humains ou mes devoirs de citoyens, l'appel de Dieu, ou toute autre question de cet ordre-là existent vraiment. L'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi : elle les appelle » (1992 : 58). Des penseurs comme Taylor intègrent la variable « religion » dans la construction des regards sur le monde, sur

autrui et sur soi. Car la spiritualité peut se révéler, dans une recherche de sens, comme une « option fondamentale et [un] horizon signifiant de l'existence » (De Fiores, 1983 : 1067). La recherche spirituelle exige l'authenticité : « soeur Louise savait que je n'avais pas la foi. Jamais elle n'accepterait que je fasse semblant » (Demers, 1994 : 128), telle est la réflexion de Marie-Lune. En ce sens, la fidélité à soi-même et à ses convictions est une voie d'épanouissement, « l'individu croyant revendiquant désormais le droit de se forger lui-même sa propre idée sur la base d'une expérience vraiment authentique qu'il sera à même de pouvoir faire partager [...] » (Demariaux, 2002 : 176).

3.2.2 L'éthique de l'amour

L'amour est une structure de signification, selon Luc Ferry, c'est-à-dire un « foyer d'où surgit le sens laïc » (Ferry, 1998 : 280), avec la vérité, la bonté et la beauté, qui sont les autres structures d'intersubjectivité déterminées par le philosophe, « qui permettent aux êtres humains d'entrer les uns avec les autres dans une relation de “vouloir dire” et “vouloir comprendre” non destructrice » (Ferry, 1998 : 280). Pour cet humaniste, donc, ce qui donne sens à la vie, c'est l'amour. « C'est dans la relation à l'autre que se joue la question du sens, qu'elle prend une dimension universelle » (Ferry, 1997 : 59).

L'amour est aussi une valeur qui s'avère cruciale pour les deux protagonistes. À l'adolescence, l'amour est « une grande affaire » (Gendreau, 1999 : 58). Marie-Lune connaît la chanson de Barbara, « Ma plus belle histoire d'amour c'est vous » et s'en sert pour décrire ses sentiments : « Ça disait exactement ce que je ressentais. Ça prouve peut-être qu'à quinze ans, l'amour, ce n'est pas vraiment différent. C'est aussi grand, aussi fort, aussi important » (Demers, 1992 : 67). Pour Sara, l'amour, c'est tout aussi sérieux : « Serge et moi, on s'aime,

et c'est pas du cinéma » (Poitras, 1993 : 96). D'ailleurs, les deux femmes qu'elles rencontrent au fil de leur parcours les encouragent à aimer. « Sois heureuse, Marie-Lune. Aime Jean comme j'aurais aimé Simon » (Demers, 1994 : 156), écrit Élisabeth. « Va [...] [e]t aime » (Poitras, 1998b : 117), ordonne Sabrina. Avoir une personne à aimer s'avère aussi une braise de résilience. En effet, à la fin de chacun des récits, la question du sens s'efface au profit de l'espoir suscité par l'amour qui est de nouveau au rendez-vous. « Comment avais-je pu penser que je pouvais fuir ? Comment avais-je pu repousser ce bonheur fou ? La peur est le pire fantôme. Il n'y aura pas de fin du monde. L'été ramènera l'automne. Puis l'hiver. Et le printemps reviendra. Jean sera toujours là. Il m'aimera et moi aussi. Il fallait y croire » (Demers, 1994 : 150). Marie-Lune aspire au calme et à la sérénité après les tempêtes ; l'amour semble lui apporter stabilité et sécurité, cet extrait démontre un optimisme à ce sujet. Voilà l'horizon, voilà l'espoir !

Outre la rencontre de la lumière blanche, que nous avons décrite plus haut, le passage qui cristallise le mieux la pensée *new age* consiste en ce fameux discours intérieur adressé à Sara, qui clôt l'épisode de la confrontation avec les loups, orchestré par Sabrina, dans le dernier livre de la série :

Aime. Aime d'abord la peur qui te tenaille. Elle te rappelle que tu es plus forte qu'elle. Aime ensuite le pas que tu fais lorsque tu la dépasses. Aime chaque caillou trouvé sur ta route, que tu trébuches dessus ou non. Ils sont en toi. Regarde droit devant et marche jusqu'à la rivière. Elle est en toi, elle aussi. Va jusqu'à elle autant de fois que tu auras besoin de te ressourcer. La cabane aussi est en toi. Va t'y reposer et t'y réchauffer. Et tu sais que dans le bois, juste à côté de ta cabane, une louve te donne rendez-vous. Tu sais qu'elle ne te veut aucun mal. Tu es louve, cabane, rivière, pygargue aussi, perchée dans l'arbre qui croît au coeur de ton coeur. Tu es colline au bord de la rivière et montagne au loin. Va, à présent. Et aime (Poitras, 1998b : 117).

Le texte de Poitras fait écho à un extrait de *L'alchimiste* de Paulo Coelho :

« J'ai en moi les vents, les déserts, les océans, les étoiles, et tout ce qui a été créé dans l'Univers. Nous avons été faits par la même Main, et nous avons la même Âme. Je veux être comme toi, pénétrer partout, traverser les mers, ôter le sable qui recouvre mon trésor, faire venir près de moi la voix de mon aimée » (Coelho, 1996 : 196).

Ce discours *new age* fait référence à ce principe issu de la pensée chamanique : « l'univers contient l'homme et l'homme renferme l'univers. L'être humain n'est pas seulement *dans* la nature, il est la Nature » (Costa, 2001 : 28-29). Le personnage au terme de sa quête doit parvenir à faire Un avec tout ce qui l'entoure. Pour le chaman, qui considère la nature dans son entier, toutes les créations naturelles ou matérielles sont habitées par la même énergie vitale, celle du Grand Tout. Pour le Nouvel Âge aussi, tout est énergie, tout est vibration. Quelle est cette « Âme du Monde » et cet « Amour » dont parle Coelho et qui s'énonce dans le texte de Poitras ? Selon le sociologue des religions Frédéric Lenoir, il s'agit de la notion antique d'*Anima Mundi*, qui est « la face féminine du divin au sein de la Nature et du cosmos » (Lenoir, 2003 : 358). Ce processus de féminisation du sacré fait partie d'une théorie de cosmos réenchante et vivant, c'est-à-dire une Nature traversée de flux, d'ondes et d'énergie, habitée par des esprits et des êtres célestes et animée par des valeurs féminines comme l'amour, l'harmonie, la beauté, la non-violence.

D'autres extraits de *L'alchimiste* nous aident à comprendre le sens à donner au passage du deuxième tome de *La chambre d'Éden*. « C'est quand on aime que l'on arrive à être quelque chose de la Création. Quand on aime, on n'a aucun besoin de comprendre ce qui se passe, car tout se passe alors à l'intérieur de nous... » (Coelho, 1996 : 197). Cette sorte de connaissance intuitive est la même que celle apportée par la « lumière blanche ». C'est un sentiment très fort, de l'ordre de l'illumination, qui est mis en mots par Sara : « je suis

l'amour que je reçois de lui » (Poitras, 1993 : 222). Reprenons la suite de l'extrait pour attirer l'attention sur la notion de transformation :

« Si tu connais l'Amour, tu connais aussi l'Âme du Monde, qui est faite d'amour » (Coelho, 1996 : 199) [...] « L'Amour est la force qui transforme et améliore l'Âme du Monde. [...] C'est nous qui alimentons l'Âme du Monde, et la terre sur laquelle nous vivons sera meilleure ou sera pire selon que nous serons meilleurs ou pires. C'est là qu'intervient la force de l'Amour, car, quand nous aimons, nous voulons toujours être meilleurs que nous ne sommes » (Coelho, 1996 : 201).

Voilà encore un rappel du précepte transmis au sein du Nouvel Âge voulant que pour changer le monde, il faut d'abord se transformer soi-même. Pour y arriver, Sara, comme Santiago le héros de Coelho, doit écouter son cœur qui est son vrai guide, suivre son intuition et savoir reconnaître les signes du destin. C'est en écoutant son « maître intérieur » qu'elle permettra de générer en elle un changement par l'élargissement de la conscience et la connaissance de soi. Nous sommes ici dans l'affirmation d'une éthique de « l'amour contre la peur » (Champion et Hervieu-Léger, 1990 : 45), qui « repose avant tout sur la réalisation d'un certain état d'être : d'ouverture, de dilatation, d'expansion [...] » (Champion et Hervieu-Léger, 1990 : 45). C'est la peur, qui, posée « comme le défaut (défaut d'être) essentiel de l'humanité » (Champion et Hervieu-Léger, 1990 : 47) empêche une réelle ouverture à l'autre. « Va, à présent. Et aime » (Poitras, 1998b : 117) : voilà le chemin de l'épanouissement. Communier avec le Tout et être conscient d'avoir en soi la Conscience cosmique, Source universelle, qui est Amour, comme dit Coelho.

CONCLUSION

... comme si la réflexion sur le sens de la vie dispensait
d'éprouver en soi le sens qu'a la vie (Thomas, 1991 : 36).

Le message véhiculé dans les romans analysés ne manque certainement pas de grandeur et d'idéal. L'on y trouve des éléments parfois présents dans les enseignements de nombreux sages du passé et d'aujourd'hui. Mais à y regarder de près, les attitudes proposées paraissent en parfaite adéquation avec les valeurs d'une société de consommation qui privilégie l'individualisme et l'éclectisme. Cette société qui cherche à convaincre chaque individu qu'il est en mesure d'accumuler les expériences les plus diverses tout en étant le maître et le juge de ce qui lui convient. Le Nouvel Âge, tel que décrit dans les romans de Poitras apparaît essentiellement comme une gnose *soft*, pour reprendre la belle formule de Jean Vernet (2000 : 110). Il s'agit d'une spiritualité qui s'offre aux individus en quête d'épanouissement personnel, d'équilibre, de bonheur, d'harmonie, pour pouvoir profiter au mieux de cette société de libre choix, de compétitivité et de performance, en sachant utiliser au maximum leurs ressources spirituelles et personnelles.

Dominique Demers, quant à elle, a permis de « visibiliser l'expérience chrétienne » (Bastian, 1991 : 168), car comme le souligne Bernard Bastian, « avec l'efflorescence du Nouvel Âge et des Nouveaux Mouvements Religieux, tout se passe comme si désormais l'expérience chrétienne était menacée de marginalisation » (1991 : 168). Ce sentiment d'être « minoritaires » aujourd'hui en adhérant à la religion catholique nous interpelle, car dans ces romans on a tenté de « *donner à voir* l'expérience chrétienne comme une expérience

transformative au plan personnel [...] [et de démontrer] comment la foi au Christ bouleverse les vies, change les relations, renverse les structures » (Bastian, 1991 : 169).

Ce travail nous a permis d'examiner la quête de sens de deux héroïnes, quête qui se déroule sur trois axes simultanés. Elle s'exprime d'abord par des relations interpersonnelles, puis en rapport avec une entité supérieure, auxquelles se superpose une quête de soi. Les discours « psy » et ceux relatifs au divin cadrent avec les démarches spirituelles de notre temps et la culture postmoderne. L'épanouissement, nouvelle idée-culte, est fortement présent dans les textes. On valorise un cheminement menant à la connaissance de soi et à l'éveil spirituel. L'idée force est qu'il faut « être soi-même », aspiration à l'idéal de l'authenticité, et savoir se libérer de ses peurs, pour aimer et s'ouvrir à l'autre; sans oublier l'écriture qui est introduite comme un outil thérapeutique d'exploration et de réalisation de soi. L'enjeu de la quête personnelle n'est pas de s'intégrer à la société, en tant qu'adulte, mais plutôt de se définir, de se trouver soi, suite à une expérience hors du commun. Les jeunes filles doivent retrouver le désir de vivre, « en [se] situant par rapport à des questions qui comptent » (Taylor, 1992 : 58).

Tout compte fait, si l'horizon des deux héroïnes apparaît plutôt mince et maigre, car il est limité à un bonheur immédiat, à l'amour, ce qui traduit une « vision "bourgeoise" de la vie, préoccupée du bien-être [...] » (Taylor, 1999 : 47), n'oublions pas qu'il s'agit de la vision adolescente, et bien postmoderne, comme nous avons voulu le démontrer dans ce travail. Si l'on ne retrouve pas l'idée de conscience sociale (engagement ou préoccupation autre que narcissique), c'est peut-être que l'on n'a pas affaire à un roman d'apprentissage, mais à un roman de l'adolescence, « de ce type de l'âge difficile » (Allard, 1997 : 9). Ce qui

peut être désolant, comme le dénonce Danielle Thaler, c'est que « les récits s'achèvent sans qu'on puisse dire vraiment que le héros ait trouvé sa place dans la société » (2000 : 17). Peut-être devrait-on plutôt parler dans le présent contexte de « micro-société », tout comme les « micro-récits » qui s'inscrivent dans une quête de sens contemporaine. Quoi qu'il en soit, les héroïnes ont sans doute saisi que le sens est toujours fuyant, éphémère, et que la vie ne tient parfois qu'à un fil.

Nous pouvons constater alors que le roman réaliste pose un certain problème d'ouverture : c'est-à-dire que bien souvent, la conclusion des romans ne propose pas d'ouverture réelle, mais une fermeture sur les personnages eux-mêmes. Le malaise que l'on a déjà soulevé avec le « toujours semblable » des romans pour adolescents réside dans le fait que « le lecteur est sans cesse renvoyé, dans un effet de miroir permanent, à son propre quotidien, à sa propre médiocrité sans qu'on lui donne jamais les moyens de les transcender. [...] Cette absence d'horizon enferme en fait le héros juvénile dans son drame [...] » (Thaler, 2000 : 15). Si les auteures des suites romanesques retenues pour la présente étude ont pu hésiter, elles ont enfin osé « faire découvrir la dimension spirituelle de la vie » (Allard, 1997 : 10). Or, le mérite de ces romans réside peut-être justement dans le fait « d'élargir les horizons » des lecteurs en évoquant une certaine transcendance, une spiritualité, ou même une immanence, ne serait-ce que « ce petit quelque chose » d'invisible. Les écrivaines Poitras et Demers ont été les premières à aborder la question en littérature jeunesse ; si elles n'ont pas amorcé un renouvellement du genre par leurs romans, elles auront peut-être introduit le lecteur à un questionnement métaphysique. Comment arrimer le fil de sa vie à un horizon de signification quand nos ressources et ressorts personnels sont limités et que tout dans notre environnement social concourt à délier toute attache, briser nos liens et mettre un

espace ineffaçable entre l'homme et son semblable, l'homme et Dieu (un fossé infranchissable !), l'homme et ses aspirations profondes. C'est ce questionnement qui est mis en lumière par les propos tenus par les deux personnages féminins des fictions romanesques. Face à l'irréductible souffrance, comment s'engager et lutter contre la solitude ? Même si l'on est tenté de s'enfermer dans un égocentrisme et un bien-être narcissique, nouer des relations avec les autres s'avère une braise de résilience dans une situation de souffrance, car c'est là que réside le sens, et c'est par les liens dialogiques que se forge l'identité, comme nous l'avons indiqué. Même si « parfois, les mots sont impossibles » (Demers, 1994 : 135), on a pu voir « la vertu du langage » (Lacroix, 1998 : 102) et « la puissance du relationnel » (Lacroix, 1998 : 96) à travers la présence chaleureuse d'autrui, qui est une main tendue au cœur du tragique.

Ce n'est pas sans raison que l'on veut dire aux adolescents « qu'ils sont forts » (Gendron, 1994 : 59), et que l'on tient à montrer avec « souffles et voix, rythme et musique, force et poésie » (Allard, 1997 : 10) que l'être humain a des ressorts qu'il ne croit pas posséder. Nous retrouvons ici le même genre d'héroïnes fabriquées dans la plupart des romans pour jeunes lecteurs : quelqu'un qui surmonte bravement des épreuves. Les courageuses Marie-Lune et Sara ont un virage difficile à négocier, à la suite duquel elles peuvent dire : « Je m'engage avec l'empreinte de mon passé, avec l'idée que je me fais de moi, avec le rêve de mon avenir... » (Cyrulnik, 2003 : 190). Et il faut y croire, car c'est là que réside la « fonction thérapeutique » (Di Cecco, 2000a : 131) du roman pour la jeunesse. Enfin, on suggère qu'« [i]l n'est pas fou de vouloir vivre et d'entendre au fond du gouffre un léger souffle qui murmure que nous attend, comme un soleil impensable, le bonheur » (Cyrulnik, 2003 : 236). Peut-être est-ce pour toutes ces raisons que les romans sont de grands

succès auprès du lectorat autant jeune qu'adulte. Faut-il y voir, y trouver la « force d'âme » (Lacroix, 2003 : 11) tant recherchée par nos contemporains ?

Toutefois, les auteures suggèrent qu'il faut vivre quelque chose d'extraordinaire, d'inattendu pour s'en sortir, pour reprendre sa vie en main, retrouver le chemin de sa vie et de chez soi. Nous pouvons reconnaître un certain besoin de sacré chez les deux héroïnes parmi « les valeurs qu'[elles] doivent choisir afin d'orienter leur existence et stimuler leur goût de vivre » (Boisvert, 2000 : 4). Thaler suggère que Dominique Demers y a trouvé la seule issue possible pour son héroïne, et souligne ainsi l'originalité de son roman : « Son mérite aura été de comprendre que son héroïne ne pouvait échapper à son désespoir que par une confrontation avec le spirituel, et c'est cette quête, cette rupture, que raconte *Ils dansent dans la tempête* » (Thaler et Jean-Bart, 2002 : 191). Comme si la multitude des vérités et des petits récits ne suffisaient pas à donner sens à la vie, comme le pensent des philosophes de la modernité et de la postmodernité (Ferry et Taylor entre autres), et que l'on donnait ainsi à voir et entendre l'appel de la transcendance, qui est d'ordinaire étouffé par les préoccupations du quotidien et de la vie matérielle.

Par ailleurs, l'immersion dans un environnement qui dépayse du milieu de vie habituel encourage la recherche de sens et permet aux héroïnes d'approcher la spiritualité pour leur propre bien-être. Aujourd'hui, chaque être a sa façon de se relier à ce qui le dépasse, de négocier à sa manière l'absolu qu'il pressent et de réfléchir sur le mystère : « Le roman [*Ils dansent dans la tempête*] dit que tout est richesse. Certains croient en Dieu, et d'autres croient en autre chose. Je veux dire aux adolescents que les arbres sont forts parce

que leurs racines plongent dans la terre. Qu'il faut s'enraciner dans la vie, qu'il faut croire en quelque chose, qu'il faut croire en soi » (Gendron, 1994 : 59), explique Dominique Demers.

Dans la suite "Sara", la spiritualité est fondée sur la parapsychologie qui comporte trois rites d'initiation, en quelque sorte : le channeling, l'expérience hors du corps et la rencontre avec le chaman. La vie spirituelle se résume en fait à un élargissement de la conscience, comme nous l'avons décrit. Ce surgissement de l'inexpliqué au cœur des romans de Poitras, ce pourquoi certains lecteurs et commentateurs leur ont collé l'étiquette de « fantastique » traduit une recherche d'émotion et d'intensité. « Les jeunes adorent ce genre d'expérience » (Robert, 1998 : 145) ; cela expliquerait en partie le succès de la série. Mais pour Daniel Coulombe (2003), il s'agit d'un nouveau sens du sacré : le fantastique est vu comme un symbolisme religieux. L'attrance des adolescents pour le paranormal, les sciences occultes et les mondes parallèles tient au fait qu'ils procurent des sensations et des émotions fortes, dans un monde en manque d'enchantement et d'invisible ; un certain besoin de surnaturel qui s'exprime en-dehors des religions. Ce langage symbolique et fantastique apporte « avec perspicacité et clarté des réponses aux questions portant sur l'au-delà, sur la mort, sur les esprits et les mystères. Plus spécifiquement, il se présente comme une façon d'apprivoiser la partie ténébreuse de l'existence humaine, liée à la mort et aux sentiments qu'elle suscite : l'horreur, la peur, l'angoisse » (Coulombe, 2003 : 17).

F. Lenoir utilise la métaphore du touriste pour résumer l'activité du croyant d'aujourd'hui qui butine et grappille ici et là ses morceaux de sens : « L'homme religieux moderne est un nomade plus qu'un sédentaire. Il emprunte des pistes, parcourt des chemins, s'ouvre aux rencontres de la vie, sans jamais pouvoir affirmer qu'il se stabilisera dans une

voie. Il campe plus qu'il ne construit » (2003 : 7). Ainsi en va-t-il de même pour les héroïnes Sara et Marie-Lune qui, lors de brefs arrêts, se tiennent sur le seuil, s'arrêtent presque aux portes de la croyance. Le voyage, dans les fictions étudiées, apparaît essentiellement comme une « expérience de la transition » (Amirou, 1999 : 25). Cette expérience vécue par les protagonistes apparaît alors comme une formation reçue afin d'être en mesure d'affronter les moments de désespoir, afin également d'apaiser des sentiments d'impuissance et d'angoisse face à l'épreuve de la mort et du deuil, face au « vertige du néant » (Boisvert, 2000 : 4).

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES ÉTUDIÉES

DEMERS, Dominique (1994). *Ils dansent dans la tempête*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan », 156 p.

_____ (1993). *Les grands sapins ne meurent pas*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan », 154 p.

_____ (1992). *Un hiver de tourmente*, Montréal, La courte échelle, coll. « Roman plus », 156 p.

DEMERS, Dominique (1997). *Marie-Tempête*, Montréal, Québec Amérique, 317 p.

POITRAS, Anique (1998b). *La chambre d'Éden*, Tome II, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan », 190 p.

_____ (1998a). *La chambre d'Éden*, Tome I, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan », 204 p.

_____ (1994). *La deuxième vie*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan », 158 p.

_____ (1993). *La lumière blanche*, Montréal, Québec Amérique Jeunesse, coll. «Titan », 223 p.

POITRAS, Anique (2000). *Le roman de Sara*, Montréal, Québec Amérique, 394 p.

Recensions et genèse des oeuvres

BOURGET, Édith (1994). « Ils dansent dans la tempête », *Lurelu*, vol. 17, n° 2, automne, p. 16.

BROSSEAU, Marie-Claude (1995). « La deuxième vie », *Des livres et des jeunes*, n° 49-50, été, p. 51.

_____ (1994). « Ils dansent dans la tempête », *Des livres et des jeunes*, n° 47, été, p. 41-42.

_____ (1993). « Les grands sapins ne meurent pas », *Des livres et des jeunes*, n° 45, automne, p. 44.

CRÉPEAU, Isabelle (2005). « Anique Poitras : À la lumière des ombres », *Lurelu*, vol. 28, n° 2, p. 19-21.

DESROCHES, Gisèle (1999). « La chambre d'Éden, tome 2 », *Lurelu*, vol. 21, n° 3, hiver, p. 39.

DUPUIS, Simon (1998). « La chambre d'Éden, tome I », *Lurelu*, vol. 21, n° 2, automne, p. 34.

FRENETTE, Jean (1997). « Ma sorcière bien-aimée », *Québec français*, n° 104, hiver, p. 109-110.

GENDRON, Louise (1994). « Ils dansent dans la tempête », *L'actualité*, vol. 19, n° 5, 1^{er} avril, p. 58-59.

LAPOSTOLLE, Lynn (1992). « Un hiver de tourmente », *Lurelu*, vol. 15, n° 2, automne, p. 13

MEYNARD, Yves (1995). « La deuxième vie », *Lurelu*, vol. 18, n° 1, printemps-été, p. 38.

NOËL-GAUDREAU, Monique (2003). « Comment Anique Poitras a écrit certains de ses livres », *Québec français*, n° 128, hiver, p. 109-110.

PINEAULT, Martin (1994). « La lumière blanche », *Lurelu*, vol. 17, n° 1, printemps-été, p. 24.

ROBERT, Véronique (1998). « Anique parle aux ados », *L'actualité*, vol. 23, n° 18, 15 novembre, p. 144-145.

THALER, Danielle (1993). « Le cri du pélican », *Canadian Children's Literature / Littérature canadienne pour la jeunesse*, n° 71, p. 89-91.

OUVRAGES ET ARTICLES THÉORIQUES OU CRITIQUES

Littérature pour la jeunesse

ALLARD, Jacques (1997). « Marie-Tempête : un vrai roman », préface de Dominique Demers, *Marie-Tempête*, Montréal, Québec Amérique, p. 9-11.

DI CECCO, Daniela (2000a). *Entre femmes et jeunes filles : le roman pour adolescentes en France et au Québec*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 206 p.

DI CECCO, Daniela (2000b). « Maïna et Marie-Tempête : deux romans, deux publics », *Canadian Children's Literature / Littérature canadienne pour la jeunesse*, vol. 26, n° 97, printemps, p. 27-30.

GUILLEMETTE, Lucie (2003), « L'œuvre pour la jeunesse de Dominique Demers : quelques points de jonction du postmodernisme et du féminisme », sous la dir. de Françoise Lepage, *La littérature pour la jeunesse 1970-2000*, Montréal, Fides, p. 193-218.

_____ (2001a). « Figures de l'adolescente et palimpseste féminin : la série d'Anique Poitras », *Canadian Children's Literature / Littérature canadienne pour la jeunesse*, vol. 27, n° 103, p. 44-63.

_____ (2001b). « Romans pour l'adolescence et intertextualité : les figures de l'écrit comme procédé de représentation du sujet féminin », *Tangence*, n° 67, automne, p. 96-111.

_____ (2000). « Quelques figures féminines dans le roman québécois pour la jeunesse : de l'utopie moderne à l'individualisme postmoderne », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, n° 2, p. 145-169.

THALER, Danielle et Alain JEAN-BART (2002). *Les enjeux du roman pour adolescents : roman historique, roman-miroir, roman d'aventures*, Paris, L'Harmattan, coll. « Références critiques en littérature d'enfance et de jeunesse », 330 p.

THALER, Danielle (2000). « Visions et révisions dans le roman pour adolescents », dans *Les figures de l'adolescence dans la littérature de jeunesse*, sous la dir. de Suzanne Pouliot, Sherbrooke, Éditions du CRP, p. 7-19.

Modernité et postmodernité

BELL, Daniel (1997). *La fin de l'idéologie*, Trad. de l'américain par Emmanuelle Baillon, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sociologies », 403 p.

BOISVERT, Yves et Lawrence OLIVIER [dir.] (2000). *À chacun sa quête : essais sur les nouveaux visages de la transcendance*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 205 p.

BOISVERT, Yves (2000). « Sortir du nihilisme : quand la dictature du moi sert de bouée », dans *À chacun sa quête*, sous la dir. de Yves Boisvert et Lawrence Olivier, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 3-10.

BOISVERT, Yves [dir.] (1998). *Postmodernité et sciences humaines : une notion pour comprendre notre temps*, Montréal, Liber, 193 p.

BOISVERT, Yves (1995). *Le postmodernisme*, Montréal, Les Éditions du Boréal, coll. « Boréal Express », 124 p.

BOUTINET, Jean-Pierre (1999). « L'adulte immature », *Sciences humaines*, n° 91, février, p. 22-25.

CABIN, Philippe (1999). « Obligé d'être libre ? », *Sciences humaines*, n° 91, février, p. 20-21.

COMTE-SPONVILLE, André et Luc FERRY (1998). *La sagesse des modernes : dix questions pour notre temps. Essai*, Paris, Robert Laffont, 572 p.

EHRENBERG, Alain (1999). « L'individu en panne », *Sciences humaines*, n° 91, février, p. 34-35.

EHRENBERG, Alain (1995). *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Essai Société », 351 p.

LACROIX, Michel (2003). *Le courage réinventé*, Paris, Flammarion, « Essais », 148 p.

_____ (2001). *Le culte de l'émotion*, Paris, Flammarion, « Essais », 190 p.

LASCH, Christopher (2000). *La culture du narcissisme : la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Trad. de l'anglais par Michel L. Landa, Éditions Climats, coll. « Sisyphe », 332 p.

LIPOVETSKY, Gilles (1983). *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 246 p.

LYOTARD, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 109 p.

MAFFESOLI, Michel (1988). *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, coll. « Sociologies au quotidien », 224 p.

TAYLOR, Charles (1999). « Individu et modernité : Rencontre avec Charles Taylor », propos recueillis par Serge Lellouche, *Sciences humaines*, n° 97, août-septembre, p. 46-49.

_____ (1992). *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 150 p.

Religions, spiritualités et nouvelles thérapies

AMIROU, Rachid (1999). « Les nouvelles mythologies du tourisme », *Sciences humaines*, n° 90, janvier, p. 22-25.

BASTIAN, Bernard (1991). *Le New Age : d'où vient-il, que dit-il ?*, Paris, O.E.I.L., 181 p.

BERGER, Peter [dir.] (2001). *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 184 p.

BERGERON, Richard, Alain BOUCHARD et Pierre PELLETIER (1992). *Le Nouvel Âge en question*, Montréal, Éditions Paulines, 191 p.

CHAMPION, Françoise (2000). « Thérapies et nouvelles spiritualités », *Sciences humaines*, n° 106, juin, p. 32-35.

_____ (1998). « Nouvelles religiosités et croyances parallèles », *Sciences humaines*, Hors série n° 21, juin-juillet, p. 58-61.

CHAMPION, Françoise et Danièle HERVIEU-LÉGER [dir.] (1990). *De l'émotion en religion : nouveaux et traditions*, Paris, Éditions du Centurion, 253 p.

COSTA, Jean-Patrick (2001). *Les chamans : hier et aujourd'hui*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 128 p.

COULOMBE, Daniel (2003). *Le fantastique religieux et l'adolescence : ouija, paranormal, magie, satanisme, gothisme*, Saint-Laurent, Fides, 163 p.

COUTURE, André (1998). « Réincarnation et spiritualités nouvelles », *Études*, vol. 388, n° 3, mars, p. 363-377.

DE FIORES, Stefano et Tullo GOFFI [dir.] (1983). *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Éditions du Cerf, 1246 p.

DE FIORES, Stefano (1983). « Spiritualité contemporaine », dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Éditions du Cerf, p. 1061-1077.

DEMARIAUX, Jean-Christophe (2002). *Pour comprendre les religions*, Paris, Éditions Du Cerf, 211 p.

ESLIN, Jean-Claude (1997). « Indépassable religion », *Esprit*, n° 6, juin, p. 6-19.

FERREUX, Marie-Jeanne (2000). *Le New Age : Ritualités et mythologies contemporaines*, Paris, L'Harmattan, coll. « Nouvelles Études Anthropologiques », 266 p.

GRAND'MAISON, Jacques [dir.] (1992). *Le drame spirituel des adolescents : profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », 242 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 290 p.

HOUZIAUX, Alain [dir.] (2002). *Le nouveau religieux : de la quête de soi au fanatisme*, Paris, Éditions In Press, Coll. « Lecture des religions », 162 p.

HOUZIAUX, Alain (2002), « Le New Age pose de bonnes questions », dans, *Le nouveau religieux : de la quête de soi au fanatisme*, sous la dir. de Alain Houziaux, Paris, Éditions In Press, coll. « Lecture des religions », p. 25-29.

JEFFREY, Denis (1998). *Jouissance du sacré : Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, coll. « Références », 167 p.

KELLER, Carl-A. (1990). *New Age : entre nouveauté et redécouverte*, Genève, Labor et Fides, coll. « Entrée libre », 91 p.

LACROIX, Michel (2000). *Le développement personnel*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 128 p.

_____ (1996). *L'idéologie du New Age*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 126 p.

LEGAULT, Sophie (2003), « Spiritualité à vendre? », *Guide ressources*, vol. 18, n° 9, mai, p. 10-15.

LENOIR, Frédéric (2003). *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plon, 403 p.

LE SAUX, Madeleine (1993). *Les adolescents et la foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Les carnets Fêtes & Saisons », 63 p.

MARCIL, Claude et Isabelle Rivest (1996). « Le retour de la littérature spirituelle », *Présence magazine*, vol. 5, n° 37, octobre, p. 16-25.

MÉNARD, Guy (1998). « Le bricolage des dieux : pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux », dans *Postmodernité et sciences humaines*, sous la dir. de Yves Boisvert, Montréal, Liber, p. 89-115.

MIMOUNI, Annabelle (1999). « Hors des sentiers battus », *Guide ressources*, vol. 14, n° 10, juin, p. 18-21.

PIGANI, Erik (2001). « Décryptage de 14 méthodes de psys », *Psychologies*, n° 197, mai, p. 88-89.

PONT-HUMBERT, Catherine (1995). *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, coll. « Pluriel », 434 p.

SCHLEGEL, Jean-Louis (1997). « Du christianisme au bouddhisme : les pratiques religieuses aujourd'hui », *Esprit*, n° 6, juin, p. 20-30.

THOMAS, Pascal (collectif) (1991). *Comment sait-on qu'on a la foi ?*, Paris, Éditions du Centurion, coll. « C'est-à-dire », 141 p.

VALLET, Odon (1995). *Les religions dans le monde*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 125 p.

VERNETTE, Jean (2002). *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris, PUF, 209 p.

_____ (2000). *L'irrationnel est parmi nous*, Paris, Salvator, 273 p.

_____ (1999). *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse : les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui*, Paris, Bayard Éditions, 233 p.

_____ (1992). *Le New Age*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 123 p.

Sens et souffrance

COMTE-SPONVILLE, André (1998). « La quête du sens : une illusion ? », dans *La sagesse des modernes : dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Laffont, p. 283- 293.

CYRULNIK, Boris (2004). « Quand les ados flirtent avec la mort », *Psychologies Magazine*, n° 230, mai, p. 104.

_____ (2003). *Le murmure des fantômes*, Paris, Odile Jacob, 259 p.

_____ (2001). « Résilience : le secret de ceux qui s'en sortent. Entretien avec Boris Cyrulnik », propos recueillis par Isabelle Taubes, *Psychologies Magazine*, n° 195, mars, p. 50-53.

_____ (1999). *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 239 p.

DECKER, Jean-François (1994). « Rien ne sert de souffrir ! », *Psychologies Magazine*, n° 117, février, p. 56-57.

FERRY, Luc (1998). « La quête du sens : une illusion ? », dans *La sagesse des modernes : dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Laffont, p. 271-282.

_____ (1997). « Luc Ferry : le sens de la vie, c'est l'amour », interview de Jean-Claude Escaffit, *La Vie*, n° 2692, 3 avril, p. 58-59.

GENDREAU, Joël (1999). *L'adolescence et ses « rites » de passage*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact Éducation », 110 p.

GOURDE, Sylvie (1999). « Le vertige aux frontières de la mort : sports extrêmes », *Présence magazine*, vol. 8, n° 60, septembre, p. 16-25.

JEFFREY, Denis (1995). « Dans l'antre de la souffrance », *Frontières*, vol. 8, n° 2, automne, p. 49-53.

_____ (1994). « Approches symboliques de la mort et ritualités », *Frontières*, vol. 6, n° 3, hiver, p. 9-12.

LACROIX, Michel (1998). *Le mal*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 124 p.

LE BRETON, David (2000a). *Éloge de la marche*, Paris, Métailié, 178 p.

_____ (2000b). « Mise de sens, mise d'existence », dans *À chacun sa quête*, sous la dir. de Yves Boisvert et Lawrence Olivier, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, p. 109-116.

_____ (1996). « Transe profane et jeu avec le risque », dans *Les risques et la mort*, sous la dir. de Éric Volant, Joseph Lévy et Denis Jeffrey, Montréal, Éditions du Méridien, p. 63-78.

NOUWEN, Henri (2003). *La compassion*, Namur-Paris, Éditions Fidélité, 71 p.

RICOEUR, Paul (1991). « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », dans *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 211-233.

THOMAS, Chantal (2004). *Souffrir*, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Manuels Payot », 218 p.

VOLANT, Éric, Joseph LÉVY et Denis JEFFREY [dir.] (1996). *Les risques et la mort*, Montréal, Éditions du Méridien, 398 p.

Autre

FITCH, Brian T. (2000). *À l'ombre de la littérature*, Montréal, XYZ, coll. «Théorie et littérature », 348 p.

OUVRAGES NEW AGE

COELHO, Paulo (1996). *L'alchimiste*, Trad. du portugais par Jean Orecchioni, Paris, Éditions J'ai Lu, 221 p.

CRÉOLA, Gilbert (1983). *Dictionnaire des rêves*, Montréal, Domino, 210 p.